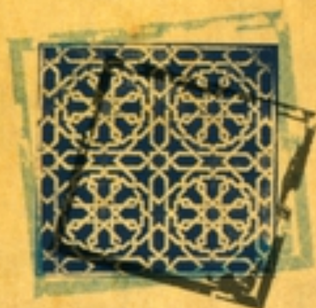
bütün eserleri

İslâm Tasavvufunun Meseleleri



Erol Güngör



ÖTÜKEN

İSLÂM TASAVVUFUNUN MESELELERİ

Prof. Dr. Erol Güngör



ÖTÜKEN

YAYIN NU: 172
KÜLTÜR SERİSİ: 37

1. Basım: 1982
2. Basım: 1987
3. Basım: 1989
4. Basım: 1991
5. Basım: 1993
6. Basım: 1996
7. Basım: 1998

ISBN 975-437-042-7

ÖTÜKEN NEŞRİYAT A.Ş.
İstiklâl Cad. Ankara Han 99/3 80060 Beyoğlu-İstanbul
Tel: (0212) 251 03 50 Faks: (0212) 251 00 12
İnternet: www.otuken.com.tr
E-posta: otuken@otuken.com.tr

Kapak Tasarımı: grataNONgrata
Sayfa Tertip: Ötüken
Kapak Baskısı: Birlik Ofset
Baskı: Özener Matbaası
Cilt: Yedigün Mücellithanesi
İstanbul - 2004

İçindekiler

Takdim

Bundan bir yıl önce "İslâmın Bugünkü Meseleleri" adlı kitabımız yayınlanınca okuyucuların çoğu, özellikle gençler orada ele alınan konular arasında tasavvufun eksik olduğunu söylediler ve kitabın yeni baskısına böyle bir bahis koymamı ricâ ettiler. Okuyucular bu isteklerinde haklıydı. Esâsen biz o kitapta bugün karşılaştığımız bütün meseleleri ele almış değildik, buna imkânımız da yoktu. Fakat tasavvuf konusunun İslâm dünyasının başka yerlerinde olduğu gibi Türkiye'de de hem aktüalite, hem önemli bir tartışma meselesi olduğu muhakkaktı.

Kitaba böyle bir kısım eklemek üzere önce memleketimizdeki tasavvufla ilgili yayınlara bir göz attık, ayrıca gençlerle konuşmalarımızda bu meselenin çeşitli yönleri hakkında onların neler bildiklerini öğrenmeye çalıştık. Gerek literatür taraması, gerek şahsî soruşturmalardan edindiğimiz intibâa göre Türkiye'de tasavvuf pek çok konuşulan fakat üzerinde pek az ciddi bilgi bulunan bir konudur. Buna karşılık son yıllarda tasavvufa karşı gitgide gelişen bir ilgi mevcut bulunmaktadır. Bunları gördükten sonra makale çapında umûmi bir ek'in isteneni veremeyeceğini düşündük ve müstakil bir kitap yapmaya karar verdik. İşte elinizdeki kitap böylece ortaya çıktı.

Bu kitap tasavvuf hakkında bir bilgi kitabı değildir. Tasavvufun temel bilgilerini edinmek isteyenler bu konuda yazılmış yerli ve yabancı kaynaklara[1] başvurabilirler. Bizim yaptığımız iş âdeta imân mevzûu gibi ağızdan ağıza gezen veya kitap, dergi, gazete satırlarında görülen birçok şeyler hakkında bazı sualler sormak ve bu suallere cevap aramaktır. Kısacası, burada tasavvufun meseleleri tartışılmaktadır. Ümid edilir ki ilgili ve yetkili kalem sahiplerinin tenkitleriyle bu meseleler daha ileri seviyede bir vuzuh kazansın.

İstanbul, Temmuz 1982

Önsöz

İslâm'ın yeni dünyada nasıl yorumlanacağı, yani bugün nasıl bir din hayâtı yaşamak gerektiği sorulduğunda, çözülmesi beklenen meselelerden biri de tasavvufî düşüncenin ve onunla ilgili uygulamaların yeridir. Aslında bu konudaki tartışmaların tarihi çok eskidir ve bazan şiddetlenerek, bazan durgunlaşarak zamanımıza kadar gelmiştir. Fakat günümüzde bu tartışma özel bir önem kazanmış bulunuyor. Bugün din hayatı ve dolayısiyle müslümanların sosyal hayatını yeniden düzenlemek konusunda büyük bir gayret vardır ve bu hareketin içinde bulunanlar kendilerine rehber olacak preensiplerin hangi kaynaklardan çıkarılacağını tâyin etmek zorundadırlar. İşte bu noktada tasavvuf onların işine pek yarar görünmüyor. Gerçekten, bir sosyal reformcu hitab ettiği kitlenin bütünü için mâna ifâde eden, herkes tarafından anlaşılan ve kabul edilebilecek mâhiyette olan esaslardan hareket etmek mecbûriyetindedir. Ferdî yaşantıyı (experience) esas tutan ve bir zihinden öbürüne nakli âdeta imkânsız bulunan mânevî hallere dayanan tasavvufî düşünce ona bu hususta yardımcı olamıyacaktır. Esas müracaat kaynağı ve değişmez ölçü olarak kullanılan Kur'ân'ın bâtınî (esoterique) yorumu ise müslümanların anlaşmazlığını artıran bir temâyül gibi görünmektedir. Nitekim daha önceleri görülen reform hareketlerinin başında bulunan kimseler -hemen hepsinde sûfî geleneğinden eserler bulunmakla birlikte- dâima şeriata, yani dinin rasyonel sistemine dayanmışlardır. Başka bir ifâde ile, reformcunun şeriate sıkı sıkıya bağlı kalması ve bâtınî yorumlara karşı çıkması sâdece onun din anlayışının eseri değil; ayni zamanda sosyolojik ve psikolojik bir zarûrettir. Bu ikinci noktayı gözden kaçıranlar meseleyi daha ziyâde şeri-

at-tarîkat, zâhir-bâtın, sûfî-ulemâ kavgası halinde görmekte ve bunlardan biri veya öbürü safında yer alıp karşı tarafı hasım saymaktadır. Bu husûmetin daha ziyâde tasavvuf üzerine yöneltildiğini de kaydetmeliyiz.

Tasavvufa yapılan hücûmların dinî reform dönemlerinde bilhassa artması, onun yukarıda bahsettiğimiz iki özelliği (sübjektif ve bâtınî) itibariyle dinin esasından kolayca uzaklaşmaya ve uzaklaştırmaya müsâit bulunmasındandır. Bu yüzden dinin yanlış inançlarla ve uygulamalarla dolduğunu -ve dolayısiyle bunların temizlenmesi gerektiğini- iddia edenler dinden sapmanın dâima serbest ferdî yorumlardan ileri geldiğini söylemişler, bu noktada en büyük sorumlu olarak da Kur'ân'da bâtınî mânâ arıyanları bulmuşlardır. Maamafih, bütün reform hareketleri bir çeşit "öze dönüş" ve "saflaştırma" hareketi olduğu için, İslâmiyet'in Peygamber döneminde bâtına pek az yer vermesi de tasavvufun aleyhinde bir nokta teşkil ediyor. İlerideki bahislerde göreceğimiz gibi, İslâm'ın ilk devirlerinde tasavvufî harekete örnek diye gösterilebilecek haller sonraki yüzyılların doktriner-teşkilâtlı tasavvufundan büyük ölçüde farklı idi ve esas itibariyle ferdî zühd vak'alarından ibaretti. Sonraki tasavvuf hareketi İslâmî karakterini muhafaza etmekle birlikte -ki bunun aksini düşünenler de vardır- yabancı tesirlerle karıştığı muhakkaktır. Tasfiyeci reformcuların fıkıh konularında bile taklidi, yani otoriteyi kabul etmediklerini düşünürsek, mutasavvıfların bâtınî otoritesine hiç itibar etmeyecekleri ve onu zararlı bulacakları şimdiden bellidir.

Şurası da muhakkak ki İslâm dünyasının reform ihtiyaçları -dokuzuncu ve onuncu yüzyıllardaki entellektüel kavga dışında- Batı ile mücâdele halinde ortaya çıkmış ve burada Batı'nın rasyonalist-ilimci geleneğinin müslümanlar üzerinde büyük bir mânevî baskısı olmuştur. Bu baskı irrasyonalist-antientellektüel cereyanlara karşı husûmeti büsbütün artırmıştır ve halen artırmaktadır. Özellikle bu açıdan bakıldığında Türkiye'de bu konulardaki tartışmaların seyri -kalitesi zaman zaman düşüp, zaman zaman çıkmakla birlikte- İslâm dünyasında görülen genel gidişe uymaktadır. İlkin Meşrûtiyet'teki fikir hürriyeti ile birlikte ileri sürülen görüşlerde dini ilimle uzlaştırma ve İslâm dininin modern medeniyeti iktibas etmede hiç bir engel çıkarmadığını, hattâ buna yardımcı olacağını savunan tezler büyük yer tutmuştur. Bu tezlerin isbatı sadedinde ortaya çıkan din anlayışı ise sünnî müslümanlığın akılcı geleneğini iyi-

ce belirgin hale getirme yönünde idi. İmparatorluğun Birinci Dünya Savaşı sonunda parçalanması üzerine İslâm ülkelerinin son siyasî birliği de dağılınca, müslümanlar artık arada hiç bir koruyucu kalkan -daha önce Osmanlı devleti idi- bulunmadan doğrudan doğruya Batı dünyası ile karşı karşıya geldiler; tâbir câizse, düşmanı artık kendi evinin içinde bulan İslâm dünyası mutlaka toparlanmak, Batı siyasî blokuna ve medeniyetine karşı İslâm dünyası halinde ortaya çıkabilmek zarûretini her zamankinden fazla hissetti. Pekçok İslâm mütefekkiri İslâm ülkelerine yeni bir hamle gücü kazandırmanın ancak İslâmî bir hareketle mümkün olabileceğini ileri sürerken aslında bir önceki nesildekilerden farklı şeyler söylemiyorlardı. Hepsi de modern medeniyetin iktibas edilmesi gerektiğini düşünüyor, bu medeniyetin ilim ve fen esasına dayandığını, ilim ve fennin ise İslâm'a hiç yabancı bulunmadığını, İslâmiyetin Batılılarca zannedildiği veya şu sırada tatbik edildiği şekliyle hurâfelere, akıl dışı şeylere hiç cevaz vermediğini bilhassa belirtiyorlardı. Böylece Batı medeniyetinin o çağda âdeta ilâh haline getirdiği "müsbet ilim ve fen" müslüman mütefekkirler için de en büyük değer olmuş, o kadar ki "müsbet düşünce" adına mânevî kültürün ilk bakışta müşahhas bir fayda veya fonksiyonu görülmeyen tarafları derhal fedâ edilmeye hazır olunmuştu[1].

Yine de, reformcunun gâyesi Avrupalıya karşı İslâm'ı temize çıkarmaktan ibaret değildir. Bu yüzden o, bir taraftan İslâm'ı yanlış anlayan yabancılara karşı onu doğru tarafıyla tanıtırken, diğer taraftan da kendi içinde onu yanlış bilen ve yanlış uygulayanlara karşı yoğun bir aydınlatma kampanyası açmak zorunda kalmıştır. İslâm bir hurâfe yığını olmadığına göre bütün bu hurâfeler nereden geliyordu? İslâm bir akıl dini olduğuna göre dünyanın akıl-dışı kuvvetlerle idare olunduğunu iddia edenler nereden çıkıyordu? Niçin bazan insanlar olayları "müsbet" ilmin kabul etmediği şekilde, özellikle gizli güçlerle, yorumluyorlardı? İşte bu noktada dini akıl sâhipleri nazarında hacil duruma düşüren inanışların İslâm-dışı olduğunu isbat etmek ve böylece onları İslâmiyet'in hatâ hânesinden çıkarmak başlıcı iş olmuştur. Genellikle "İsrâiliyat" adı verilen ve İslâmiyet'e sonradan girmiş bulunan Yahudi menşeli inançların kasdedildiği grup içine çok değişik şeylerin sokulduğu görülmektedir: popüler inançlardan felsefî doktrinlere kadar şu veya bu zamanda "İsrâiliyat" damgası yemeyen hiç yok gibidir.[2] Bu meseleyi âdeta meslek edinen ve bazı çevrelerde yarı alaylı bir

tâbirle "İsrâiliyat mütehassısı" adı verilen kimselerin hedef tahtalarından biri ve belki en önemlisi tasavvuftur. Bunlar İslâm'daki İsrâilî unsurların kültür karışması yoluyla değil, fakat doğrudan doğruya kasıt eseri olarak girdiği kanaatindedirler. Esası Yahudiliğe dayanan doktrinleri İslâm'a sokanlar bu dini ve onun mensuplarını yollarından şaşırtmak için tertipler peşinde olan Yahudiler veyâ Yahudi asıllı dönmelerdir. Bunların en önemlisi ve ilki Abdullah İbni Sebe'dir. Sonraki tarihlerde bütün bâtınî hareketler ve felsefî doktrinler yine çeşitli yollardan Yahudiler eliyle İslâm'a girmiştir. Böylece Hallac'dan Mevlâna'ya, İbni Arabî'ye kadar İslâm medeniyetinin yetiştirdiği büyük mutasavvufları ya Yahudi ajanı veya onlara kapılan dalâlet yolcuları halinde gösterenlere rastlamış bulunuyoruz. Maamafih tasavvuf Türk kültüründe çok güçlü, derin bir yer işgâl ettiği için, bu hücumlar fazla bir tesir bırakmadan dalga dalga sönüp gitmiş, Yahudilik'ten başka problemler çıktıkça İsrâiliyat münâkaşaları eski harâretini kaybetmiştir.

Hicrî Onbeşinci Yüzyıla girerken İslâm dünyasında yeni bir uyanış hareketinin başlaması bu münâkaşaları yeniden ön plâna çıkardı. Türkiye'de daha önce Batı teknolojisinin ezici gösterici-gücü karşısında "müsbet ilim ve fen" sloganını benimseyen bazı reformcular bu defa Kapitalizm - Üçüncü Dünya çatışması tezinin ve sosyalist cereyanların tesiri altında kaldılar. Yeni oryantasyonda model, emparyalizmle mücâdele halinde olan ve İslâm'ı devlet ideolojisi haline getiren İran'dır. İran'ın durumu İslâmcılarda dünyevî değerlerin ön plâna çıkmasına yol açmış ve tasavvufî doktrinler emperyalistlerin işine yarayan birer tuzak, birer miskinlik felsefesi olarak telâkki edilmeye başlanmış bulunuyor. Yakın zamana kadar şiiliği her türlü bâtınî hareketin ya kaynağı ya en yakın müttefiki sayan bir ülkede hem İran dâvasının, hem "İbni Teymiye"ciliğin şampiyonluğunun yapılması dikkati çekicidir.

Fakat Türkiye'de aynı derecede dikkati çeken bir olay daha görülmektedir: İslâm ideolojisini "selefiyye" mesleğine uygun -veya öyle görünen- bir tarzda benimseyen genç İslâmcıların yanısıra, tasavvufa büyük bir ilgi duyan ve birinciler kadar harâretli İslâm davâcısı olan gençler de vardır. Bunların çoğu bir "mürşid-i kâmil" bulup ondan feyz almaya çalışırken, bir kısmı hiç değilse kitaplar yoluyla tasavvuf öğrenme gayreti içindedir. R.Guenon'un tasavvufî açıdan İslâmiyet yorumları, Abdülkaadir Es-Sûfî'nin Muhyiddîn Arabî yolunda tefekkür-

keşf arası yazıları en çok okunanlar arasındadır. Bu ilgiyi Türkiye'de eskidenberi çok okuyucusu bulunan klâsik tasavvuf eserlerinin piyasası dışında mütalâa etmek gerekir. İslâm modernizmine gönül vermiş olup dinî-tasavvufî bir hayâtın prensiplerini araştıran gençlerin büyük çoğunluğu din tahsili dışında başka meslek sâhalarının insanlarıdır ve onların gerek motivleri, gerek tavırları dini bir ders konusu olarak öğrenen büyük kitleden oldukça farklıdır. Bu gençler tasavvufu ferdî bir tavır olarak benimsemiş değillerdir; onu bir sosyal hareketin içinde öğreniyorlar ve sosyal bir prensip haline getirmeyi düşünüyorlar. Kısacası, tasavvufa duyulan ilgiyi İslâm modernizmi istikametindeki umumî hareketin dışında görmek için hiçbir sebep yoktur.

Önümüzdeki günlerde yeni bir şeriat-tarîkat münâkaşasının bütün harâreti ile ortaya çıkması ve İslâmî uyanışın iki değişik yönde çekişme konusu olması beklenebilir. Türkiye'nin geleneğinde din hayâtının bu iki biçimi çoğunlukla te'lif edilmiş ve bir arada gitmiştir. Buna rağmen aradaki uzlaşmanın özellikle bugünkü nesiller bakımından organik bir anlam taşımadığını unutmamalıyız. Başka ifâde ile, bu mesele henüz halledilmiş değildir.

Tasavvufun İslâm'daki yeri nedir? Bu soru ilk bakışta dinî bir mesele olarak görünmektedir ki buna din açısından verilecek cevap din âlimlerinin işidir. Diğer taraftan İslâm tasavvufu İslâm medeniyeti ve kültürünün özel bir yanı olmak itibariyle incelenmeye değer olmalıdır. Tasavvufun dinî ve felsefî düşünce tarihindeki kaynakları nelerdir? Gelişmesi ve teşkilâtlanması nasıl olmuştur? İslâm dünyasındaki fonksiyonu hakkında neler söylenebilir? Bunlar ve benzeri sosyolojik soruların yanında bir de felsefî ve psikolojik sorular var: Mistik yaşantının mâhiyeti ve kıymeti nedir? Mistik iddialar ne türlü kriterlerle tahkik edilebilir? Mistik bilgi ile ilmî bilgi arasındaki fark nedir? İlh.

Memleketimizde tasavvuf konusunda bugüne kadar çıkan kitap ve makalelerin bu sorulardan ziyâde hep dinin nasları ile ilgili tarafı üzerinde toplandığını görüyoruz. Bir tarafta klâsik tasavvuf kitapları veya bunlar istikametinde çoğu eskilerin tamâmiyle tekrarından ibaret eserler, diğer tarafta din veya ilim açısından bunları tenkid eden ve -maalesef- birincilere göre seviye ve kalitesi hayli düşük olan yayınlarla karşılaşıyoruz. Tasavvufun aleyhinde bulunanların hücumlarının pek büyük

bir kısmı klâsik metinlerin kabataslak yorumlanmasından, yani bilgisizlik ve düşünce kısırlığından ileri gelmektedir. Fakat bunların karşısında tasavvufu savunanların da yine klâsik metinlerin gölgesine sığınmaktan başka herhangi bir düşünce canlılığı gösterdiklerine şâhit olmuş değiliz. Eski müelliflerin eserlerini tercüme ve şerh eden birkaç kıymetli araştırıcımızın metod kusurları onların çalışmalarının değerini önemli ölçüde azaltmaktadır. Bu çağdaş yazarlar metin açıklamalarında bile eski şerh metodunu tıpatıp uyguluyorlar, yani müelliflerin fikirlerini yine onların bakış açılarından genişletmekten ve misallendirmekten başka bir şey yapmıyorlar. O kadar ki, bu kitaplarda müellif ile yorumcuyu birbirinden ayırmak imkânsızdır; bugün yapılan bir şerhin bundan beş-altı yüz yıl önce yapılmış olanlardan sâdece tarih farkı vardır.

Biz burada tekrarı tekrar etmemek ve bu konuda sorulan belli-başlı sorulara cevap aramak üzere tartışma sâhasını biraz daraltacağız. Yaklaşma noktalarımız şöylece ifâde edilebilir: Yirminci yüzyılın son çeyreğinde tasavvuf Türk aydınının zihnini ne bakımlardan meşgûl etmektedir? Zamanımızın tarih, felsefe ve sosyoloji-psikoloji bilgileri hesâba katıldığında tasavvuf üzerinde nasıl bir değerlendirme yapılabilir? Tasavvufî düşüncenin geleceği ne olabilir?

Aslında bütün bunları kendi etrafında toplayan merkezî soru şudur: Tasavvufun İslâm'daki yeri nedir? Tasavvufî düşünce İslâm'a yabancı doktrinlerden mi gelmiş, yoksa onun içinde mi teşekkül etmiştir? Tasavvufta dış tesirler varsa bunlar nelerdir ve İslâm doktrini ile ne derece te'lif edilmiştir? İşte biz bu soruları tarihî-sosyolojik açıdan inceleyecek, akaid ve kelâm ile ilgili hükmü o sâhaların mütehassısı olanlara bırakacağız. Fakat muhakkak ki meselenin bu iki tarafı birbirinden müstakil değildir ve her iki yönde yapılan çalışmalar birbirine yardımcı olacaktır.

Giriş

Tasavvuf İslâm mistisizminin adıdır. İslâmî bir kavramı batılı mukabili ile değiştirmemiz bazılarına çok garip gelebilir. Nitekim bazı mutasavvıf mütefekkirler, özellikle Renê Guenon[1] tasavvufla mistisizmin tamâmen başka şeyler olduğunu, İslâm tasavvufunu bilmeyen batılıların bu iki şeyi birbirine karıştırdığını ısrarla belirtmişlerdir. Bunların Hıristiyan mistisizmi ile İslâm tasavvufu arasında yaptıkları ayırım esas itibariyle doğrudur, ileride bu farklardan biz de bahsedeceğiz. Fakat burada bizim mistisizmden maksadımız Hıristiyan mistisizmi değil, belli bir iç tecrübe ve belli bir bakış tarzına felsefede verilen genel addır. Bu bakımdan Hıristiyan mistisizmi, Yahudi mistisizmi, Hindû mistisizmi ilh. gibi İslâm mistisizmi de vardır ve biz buna tasavvuf diyoruz.

Kelimenin aslı Yunan mister(sır)lerinden gelmektedir. Mistik demek, ilâhî şeyler hakkında birtakım bâtınî bilgiler verilmiş olup bunlar husûsunda kimseye birşey söylememesi gereken insan demektir. Maamafih bu mânâda gerek eski Yunan'da, gerek eski Mısır'da mistiklerin aldığı ilâhî sırlar birtakım gizli tarîkatlerde kendilerine anlatılan şeylerdi, yani doğrudan doğruya ulûhiyetle temas suretiyle öğrenilmesi gerekmiyordu. Bugün mistisizm denince daha ziyâde insanın aklî melekeleriyle ulaşamadığı bir yüceliğe veya "mutlak"a sezgi yoluyla doğrudan doğruya ulaşması, onunla doğrudan (yani araya mantıkî düşünce veya başka

herhangi bir vâsıta girmeden) temas kurması anlaşılmaktadır. Buradaki "yüce" ve "mutlak" olan şey ise "evrensel ruh", "ilk akıl" vs. gibi değişik tâbirlerle ifâde edilmekle birlikte kısaca "Tanrı"dır. Gerçi Tanrı'dan başka şeylerle de mistik temas kurmak sözkonusudur, fakat Tanrı herşeyin aslı ve ilk sebebi olduğu için onun dışındakiler basit teferruattır; Tanrı'nın hakikatine ulaşmak bütün hakikate ulaşmak demektir.

Gerçi felsefedeki mistisizm ile dinî mistisizm birbirinin tıpatıp ayni şeyler değildir, fakat aralarındaki farkı bir sistem ve sistemsizlik farkı haline indirmek pekâlâ mümkündür. Dinde mistisizmin işin başında da sonunda da akılla fazla alışverişi yoktur, yani aklı tatmin etmek onun dâvâsı değildir. Felsefede mistisizm "aklın kavrayamayacağı hakikatleri mistik sezgi ile bilmek" mânâsında onunla ayni iddiayı paylaşır, fakat felsefe bu iddia üzerine rasyonel bir sistem kurar. Mamafih dinî mânâda mistisizm de önceleri sâdece ferdî, şahsî bir derûnî tecrübe kazanmaktan ibaret bir gâye taşırken sonraları bunu felsefî bir sistem haline getirmeye başlamıştır. Aslında bunun kaçınılmaz bir sonuç olduğunu kabul etmeliyiz, zira insan kendi tecrübesine başkalarını ortak etmek, hattâ bizzat kendini inandırmak durumunda kalınca onu aklî bir sistemin gerekleriyle teçhiz etmek zorundadır.[2]

B. Russell, mistik felsefenin esaslarını şöyle sıralıyor:

1. *Dolaylı (discursive, istidlâlî) bilgiye karşı sezgi. Yani ilmin tamâmen duyu organlarının verilerine dayanan yavaş, hatâlı "görüntü" incelemelerine karşı ânî, nüfûz edici, kendini kabul ettirici bir hikmet yolunun mevcûdiyetine inanmak. Mistik sezgideki kesinlik ve ilham duygusu bu konulardaki muayyen inançlardan önce gelir; mistik önce sezgi kazanır, sonra bu sezgisi ile birtakım inançlara varır.*

2. *Sezgi veya ânı kavrama yoluyla bilgi kazanılabileceğine olan inançla sıkı sıkıya bağlı olmak üzere, görünen dünyanın ötesinde ve ondan tamâmen farklı*

bir realitenin mevcûdiyetine inanmak. Bu gerçek dünya duyularımızın ince perdesiyle kapatılmıştır ki nazar sâhibi bir zihin bu perdeyi kolayca aralayabilir.

3. *Tezad ve tefrikayı reddedip birliğe inanmak.*

4. *Zamanın gerçekliğini inkâr etmek.*

5. *Bütün kötülüklerin zâhiri olduğuna, kötülüğün analitik yolla düşünen zihindeki tezad ve tefrikalardan doğan bir hayal olduğuna inanmak. Mistisizm meselâ zulmün iyi olduğunu iddia etmez, sâdece onun gerçekliğine inanmaz. Kötülük dediğimiz şeyler aşağı dünyaya, hayaller âlemine aittir.*

İşte felsefede (Batı felsefesi) Eflâtun'dan Hegel'e ve onun müridlerine kadar bütün mistik metafizikçilerin düşüncesine hâkim olan fikirler bunlardır. Bunların bir kısmı İslâm tasavvufu üzerinde etkili olmuş, bazılarının onunla hiçbir münâsebeti olmamıştır. Konumuz ilerledikçe göreceğiz ki, yukarıda mistisizmin ana özellikleri diye belirtilen hususlar dünyanın çeşitli yerlerinde çeşitli zamanlarda gördüğümüz bütün mistik düşünce tiplerinde mevcuttur. İşte bu yüzdendir ki mistisizmi genel bir ad olarak alıyoruz ve tasavvufu bunun İslâm dünyasında görülen örneği diye inceliyoruz. Mistisizm kelimesinin Batı dillerinden alınmış olması, bu düşüncenin veya hayatın onlara mahsus olduğu mânâsına gelmez. "

Hemen belirtelim ki tasavvuf denince Müslümanların pekçoğunun aklına bu felsefî fikirler değil, belli bir hayat tarzı ve bu hayatı yaşayan bazı insanlar gelir. Onların bu düşüncesi aslında gerçeği aksettirmektedir, çünkü İslâm mistisizminin belirgin özelliği bir felsefî düşünce sisteminin savunmasını yapmak değil, dünyaya karşı belli bir tavır takınmak ve bu tavra uygun bir hayat yaşamak olmuştur. Büyük mutasavvufları düşündüğümüz zaman hatırımıza gelen şey onların ahlâkı, Allah'a karşı samimi duygu ve bağlılıkları ve

sâhip oldukları birtakım kerâmetlerdir. İslâm cemaatı onları dindarlık ve ahlâkta seçkin kişiler diye bilir. Nitekim mutasavvıfların tasavvuf hakkındaki târifleri dâima bu noktaları belirgin kılacak şekildedir. Aslında hepsi de birbirine benzeyen bu târiflerden birkaç tanesini verirsek bu nokta daha yeterince anlaşılacaktır.

"Tasavvuf kafanda ne varsa atmak, elinde ne varsa dağıtmak ve önüne ne gelirse yüz çevirmemektir".

"Tasavvuf iki şeydir: bir istikamete bakmak ve bir istikamette yaşamak."

"Sûfi Allah'ın her yaptığına rızâ gösterir ki Allah da onun yaptıklarından râzı olsun".

"Sûfilik hiçbirşeye sâhip olmamak, hiçbirşey tarafından sâhip olunmamaktır".

"Sûfilik sefâlette ihtişam, yoksullakta zenginlik, kullukta efendilik, açlıkta tokluk, çıplaklıkta giyiniklik, esârette hürriyet, ölümde hayat ve acılıkta tatlılıktır.

"Sûfilik Tanrı'nın ahlâkı ile ahlâklanmaktır".

Bunların yanında bir de metafizik târifler vardır ki sûfilere bakanlar onların bu yanına pek az dikkat ederler:

"Sûfilik henüz hiçbirşey yaratılmadan Yaratıcı'nın kendi mahlûkları hakkındaki irâdesidir".

"Sûfilik, sûfîdeki hallerin sâdece Allah tarafından bilinmesi ve mâhiyetini yine sâdece Allah'ın bildiği bir şekilde sûfînin dâima O'nunla birlikte olmasıdır".

"Sûfilik nefsi Tanrı'dan başka herşeyden muhâfaza etmektir ve Tanrı'dan başka hiçbirşey yoktur".

Bu ikinci tip târif örnekleri de istendiği kadar çoğaltılabilir. Aslında metafizik târiflerin daha önce verilen ahlâkî târiflere temel teşkil etmesi lâzımdır, çünkü eylemlerin hak-

lılığı onların dayandığı teoriye bağlıdır. Fakat tasavvufta ve umûmiyetle mistisizmde bu her zaman böyle olmamıştır. Mistik haller, yani duyu organlarıyla erişilmesi mümkün olmayan gerçeklerle temas halleri, her zaman bir teoriye ihtiyaç göstermez. Diğer taraftan dinî mistisizmde insanlara vâki olan haller, onların mensup bulundukları dinin muhtevâsıyla çok ilgili bulunmakla birlikte burada da nelerin geleceği (vârid) önceden kestirilemez. İleride göreceğimiz gibi, mutasavvıfın gâyesi, gördüklerinin hakikatini başkalarına isbât etmek değildir; o buna hiç ihtiyaç duymaz, çünkü onun eriştiği hakikatler hiçbir isbâta ihtiyaç duyurmayacak kadar apaçıktır. Bu yüzden ilk mutasavvıflar daha ziyâde zühd ve takvâlarıyla temâyüz etmişler, tasavvufta metafizik devri, sonra gelmiştir. Tasavvufu incelerken onun bu iki cihetine bilhassa dikkat etmek gerekir.

Tasavvufun neden ibaret olduğunu, onu henüz etraflıca görmeden önce söyleyemeyiz. Bu bakımdan böyle bir târif belki kitabın sonunda yapılabilir. Fakat incelediğimiz şeyin ana hatlarıyla neyi ihtivâ ettiğini belirtmek bakımından bazı şeyler söyleyebiliriz.

İslâm tasavvufu İslâm dininin belli bir yorumudur. Bazı müslümanlar Hicret'in ikinci ve üçüncü asırlarından itibaren özellikle fıkıhçıların şekilci yorumu ile mu'tezilenin rasyonalist yorumu karşısında, bunlardan farklı bir din (İslâm) anlayışı ortaya atmışlar, önce kendi hayat tarzlarıyla gerçekleştirdikleri bu anlayış, sonraları teorik bir yapı kazanmış, hattâ teşkîlatlanmıştır. Tasavvufî din anlayışının belirgin vasıfları Kur'ân ve hadîste zâhirden ziyâde bâtına önem vermek; Yaratan ile yaratılan arasında varlık itibariyle ayrılık bulunmadığını, çünkü Allah'tan başka varlık bulunmadığını kabul etmek; İnsan'ın Allah'tan geldiği gibi yine Allah'a gideceğini, ancak bunun için mutlaka ölümü beklemek gerekmediğini, nefsi tertemiz kılmakla ezeldeki birliğe daha hayatta iken dönüleceğini iddia etmektir. Bu temel fikirlerin birtakım mantıkî sonuçları da vardır ki, bunları yeri geldikçe ele alacağız. Maddî şeyleri hor görmek, cemaatın umûmî tutumundan ziyâde kendi ferdî temâyülüne

ehemmiyet vermek, bilgi yolu olarak mistik sezgiyi kullanıp bunun dışındaki metodları da, onlarla edinilen bilgileri de hiçe saymak, ilh. Hemen söyleyelim ki gerek aslî, gerek ikinci dereceden inanç ve temâyüller itibariyle sûfîlerin aralarında birçok farklar vardır. Esâsen sûfîlik hiçbir zaman tam bir doktrin hüviyeti kazanmadığı gibi, sûfîler de hiçbir zaman belli bir zümre teşkil etmemişlerdir. Belki de bu dağınıklık veya çeşitlilik onlara ayrı bir hayâtiyet kazandırmış bulunuyor.

Şark'tan Haber
I

Hind felsefesinde panteizmin felsefî veya dinî olmaktan ziyâde, sihrî bir ehemmiyeti vardır. Hindû düşüncesi esas itibariyle pratik gâyeelere yöneliktir ve pratik hedefi bulunmayan herhangi bir bilgi bahis konusu değildir. Varlıktaki birlik daha ilk kademelerinden itibaren sihrî kuvvet için esas dayanağı teşkil eder. Bu düşüncenin en bâriz vasıflarından biri, *Veda*'larda görüldüğü üzere, çeşitli şeyler arasında özdeşlik (ayniyet, identification) kurmaktır. Aralarında en ufak bir benzerlik bulunan iki şey hemen birbirinin aynı sayılır; hattâ bu gayret bazen hiç münâsebeti bulunmayan şeylerin özdeşleştirilmesine kadar giden şaşırtıcı sonuçlar verebilir. Buradaki muhâkeme tarzı Salemli büyücülerin düşünce tarzlarının hemen hemen aynıdır. Büyücü kötülük yapacağı insanın bir mankenini (aynı) yaparak istediği herşeyi (dövme, öldürme, ilh.) o mankenin üzerinde icrâ eder, çünkü manken ile insan arasında ayniyet kurulmuştur. Hindû düşüncesinde işte bu şekilde birbiriyle ayniyeti tesis edilen iki şeyden birine hâkim olan öbürüne de hâkim olur. Meselâ bir yırtıcı hayvan üzerinde kontrol gücü kazanmak istiyorsanız, o hayvanla ayni olan bir başkasını bulmalısınız. Diyelim ki bu bir çocuktur. Çocuğumuza istediğimiz gibi hâkim olmamız, yırtıcı hayvanı da kontrol altına almamızı sağlayacaktır. Fakat bu, özdeşleştirme yoluyla hâkimiyet kurmanın en basit merhalesini teşkil ediyor. Diyelim ki ço-

cukla özdeşleştirebileceğimiz başka şeyler de vardır; bunların sayısı ne kadar artarsa dünyada bizim tasarrufumuz altına giren şeyler o kadar çok demektir. Bu gücün en son merhalesi ise "her şeyle bir olan şey"i bulmaktır. Eğer bütün kâinata hâkim olan bir prensip, yani herşeyi kendisine irca edebileceğimiz bir "tek" bulursak o zaman kudretimiz sonsuza ulaşmış demektir.

Fakat bütün bunlara bakarak Hindû düşüncesinin bir çeşit büyücülük olduğunu söylemek hiç doğru olmaz. Gerçi bu düşüncede insanın bilgi kazanarak, çeşitli arzularını gerçekleştirmesine de yer veriliyor, ama asıl maksat kâinatın aslî hakikatini bulmak ve kendi nefsini onunla özdeş kılmak sûretiyle mutlak kudret sâhibi olmaktır. Mutlak kudretin elde edilmesi insanı küçük arzular peşinde dolaşmaktan kurtarır ve doğrudan doğruya, varılabilecek en yüksek hedefe kavuşturur. En yüksek hedef ruhun, yani canlı varlığın ölümsüz özünün Tanrı ile (Brahman, Atman) birleşmesidir. Bütün maddî mevcûdiyet ruhun dışındadır ve ruhtan gayri olan herşey "kötü"dür. Bütün hayat, yani duyularımızla yaşadığımız hayat şer kaynağıdır. Ölüm de kötüdür; çünkü öldükten sonra tekrar başka bir hayâta (Hind düşüncesinde bu başka hayat bizim anladığımız âhiret değil, değişik bir kalıp içinde ortaya çıkan dünya hayâtıdır) yâni yine sefâlete mahkûm oluyoruz.

Mükemmel insan rûhun Allah'a kadar giden tekâmülü dışında hiçbirşey istemeyen insandır. İnsan bunun dışında birşey isteyince "yaşama"ya mahkûm olur, çünkü arzû insanı eyleme götürür, eylem de yaşamaya devam demektir. Yaşamak kötü, ölmek de kötü olduğuna göre, iyilik (en yüksek iyilik) nasıl bulunabilir? "Bir olan" ile birleşmek sûretiyle. İşte bu mistik birliktir; bir çeşit ölüm hali gibidir, çünkü bir ile bir olmak halinde duyu organlarımızın faâliyete geçebileceği bir şey kalmamıştır. Çokluk ortadan kalktığına göre neyi işiteceğiz, neyi bileceğiz? Mistik birlik halinde "bir" olandan gayri bir şey kalmamıştır. Şu halde mistik birlik halinde insan her türlü dünyevî arzûsundan sıyrılmış olur. Bu kutsal vecd haline "nirvana" adı da verilir. Bu rûhun kurtu-

luşudur. Kurtuluşa giden ana yol "bilgi"dir. Yüce hakikat hakkında bilgi sâhibi olduğumuz zaman kendi kaderimizin de hâkimi oluruz. Bu bilgi günlük şeyler hakkında edindiğimiz bilgiden mâhiyet itibariyle farklı değildir; ama herkes meselâ bir hastalığın sebebini öğrenebildiği halde, yüce hakikati öğrenmek herkese nasip olan bir şey değildir. Günlük şeyler hakkındaki bilgi de aslında Hindû düşüncesinin temeli olan sezgili bilgidir.

Kurtuluşa giden ikinci dereceden yollar da vardır ki bunların başında ahlâk gelir. Maamafih ahlâkî mükemmeliyet insanın kurtuluşu için önemli bir fayda sağlamaz, zira ahlâkî eylem yine de bir eylemdir ve her eylem bizi hayâta bağlamak itibariyle "kötü"dür. Fakat ahlâkın bizi kendi başına kurtuluşa götürmemesine karşılık ahlâksızlığın bizi kurtuluştan uzaklaştırdığı muhakkaktır. Ahlâk gibi bir diğer yol zühd hayâtıdır. Bedenimizle yaşadığımız hayat kötü ise, arzûlarımız birer şer kaynağı ise, bunlardan uzak yaşamaktan daha tabiî birşey olamaz. Münzevî bir hayat yaşayan, zihnini sâdece tefekkür ve temâşâya veren insan hakikî hedefe yaklaşmış olur. İnsan arzûlarını yenmek için onlardan uzak kalmayı (inzivâ), nefsine işkence etmeyi, veya dünyayı unutmak için bir çeşit trans haline girmeyi deneyebilir.

Kurtuluş Tanrı'nın bir lûtfu, yani seçtiği insanlara bahşettiği bir feyz olduğu gibi, şahsî gayretle buna erişmek de mümkündür. *Bagavad Gita*'da bilgi ve disiplin yoluyla kurtuluştan bahsediliyor ki bunun için başlıca iki metod vardır. Birincisi *Samkhya*, yani dünyadan el-etek çekerek ve eylemden uzak kalarak mükemmel bilgiye kavuşmak yoludur. İkincisi olan *Yoga* ise insanın vazifesini tam fakat hasbî şekilde yapmasıdır.

Disiplin husûsunda söylenenler tasavvuf metoduna bazı noktalarda çok yakın görünmektedir, ki *Bagavad Gita*'da bu şöyle anlatılır:

Disiplinli adam kendini dâima disiplinde tutsun
Kalıp her ücrâ bir köşede
Yapayalnız zihnini ve nefsini kontrola almış
Heveslerinden hür, mal ve mülkten uzak

Temiz bir yer bulup kursun
Kendine devamlı oturacak bir sedir
Ne fazla yüksek ne fazla basık
Bir bezle, postla ve otla örtülü

Orada düşüncesini tek bir şeye bağlasın
Zihnin ve duyularının hareketini frenlesin
Oturduğu yerde tâlim etsin
Kendi nefsini temizlemeyi

Bedeni, başı ve boynu da
Kımıldamadan öylece kalsın
Gözleri burun ucuna dikilmiş
Başka bir yere bakmasın

Huzur dolu kaple, korkudan uzak,
Bekâretini hiç bozmadan,
Zihni kontrol altında, düşüncesi bana bağlı
Orada disipline girsin, bende erisin.

Böyle devamlı disiplin içinde,
Zihnini kontrol edip nefsine hâkim olan
Nirvana'da son bulan sükûna
Kavuşur ve bende kalır artık.[1]

II

Budizm'e gelince, o klâsik Hindû doktrini içinde bir çeşit reform veya i'tizal hareketi halinde ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Budizm'in özünde de ferdî şahsiyetin yok edilmesi esastır. Budizm'in hareket noktası kâinatın her tarafında elemin bulunduğu ve insanın bu elemden kurtularak ebedî hazza kavuşmasının ancak dünya hayâtına sırt çevirmekle mümkün olduğudur. Bu doktrinin temelinde şu konulardaki dört kutsal hakikat vardır: (1) Elemin evrenselliği: Doğum elemdir, ihtiyarlık elemdir, hastalık elemdir, ölüm elemdir, sevilmeyenle birleşmek elemdir, sevilenden ayrılmak elemdir, arzusuna kavuşamamak elemdir. (2) Elemin kaynağı: Hazza susamışlık, varoluşa susamışlık, sürekli-

liğe susamışlık. (3) Elemin ortadan kaldırılması: Arzuyu tamâmen yok etmek, ondan kendini tamâmiyle kurtarmak suretiyle bu susuzluğu yok etmek. (4) Kurtuluşa götüren yol: Bu sekiz dallı bir kutsal yoldur ki, bu dallar saf imân, saf irâde, saf lisan, saf eylem, saf yaşama vâsıtaları, saf dikkat, saf hâfıza, saf tefekkürdür.

Budizm'de elemden kurtulmak için ahlâkı tasfiye (purification) veya tefekkür yolu kullanılabilir. Hinduizm'de tefekkür ve teemmülün son noktası nirvana, yani ferdî rûhun evrensel ruh ile birleşmesi idi. Budizm'de nirvana ruhun bir bedenden öbürüne dolaşarak hayâta devam etmesinin (reincarnation) son bulmasıdır. Buda bunu sönen bir ışık misâli ile anlatır. Bir lâmba söndüğü zaman nasıl bir daha ışık vermezse, nirvana'ya ulaşan insanın hayâtı da artık bir başka sûrette daha ortaya çıkmaz. "Oluş" sona ermiştir. Esâsen nirvana "sönme" demektir; bütün düşünce, irâde ve duyumlar ortadan kalktığı, "söndüğü" zaman nirvana bulunmuştur. Bu noktaya varmak hemen yapılacak bir şey değildir, uzun bir yol ve sıkı bir disiplin işidir. Nirvana sâdece negatif tarafıyla -herşeyin sönmesi- târif edildiği için onun gerçekte -pozitif olarak- neye tekabul ettiği, yani herşey sönünce ne olduğu iyice bilinmiyor. Nitekim Buda bu konudaki soruları cevapsız bırakmış, esas olan sönmedir ve sönme kurtuluştur, sonrası hiç önemli değildir diye cevap vermiştir. İşte vecd hali insanın dünya ile her türlü bağının koptuğu bir hal olmak itibariyle Buzidm'de özel bir yer işgâl eder.

Budist disiplinin ilk merhalesinde her türlü arzûya karşı lâkayd kalınır, Budist sâlik -yogi- sâdece nirvana'yı ister, başka hiçbir arzû beslemez. İkinci merhalede her türlü düşünce ve hükme karşı kayıtsızlık hâkimdir; zihin hayâtı durur, sâdece duygu hayâtı kalır. Üçüncü merhalede ise herşey, bu arada duygu da kaybolur. Bu, dünyada iken ölmektir.

Batı Rüzgârı
I

Eski Yunan'da mistisizmin dinî bir kaynağı vardı, fakat sonra bunu daha çok filozoflar geliştirmişlerdir. Eflâtun'daki mistik fikirlerin -özellikle *Phaedon* diyalogunda görüldüğü şekliyle- Pitagoras'tan geldiği ve Pitagoras'ın da Orfeus dininin tesiri altında bu fikirlere vardığı kabul edilir. Batı dünyasında mevcut kaynaklardan tâkip edebildiğimiz ilk mistik düşünce Pitagoras'da (Milâd'dan önce altıncı yüzyıl) görülmektedir. Pitagoras bir tarîkat kurmuştu ve orada müridlerine bu dünyanın geçici ve aldatıcı olduğunu, rûhun burada hapishâne hayâtı yaşadığını, ancak -görünmeyen- bir Tanrı ile mistik birlik kurmak sâyesinde rûhun kurtulacağını öğretiyordu. Bu fikirler Yunan dünyasına dışarıdan, din yoluyla girmiştir.

Eski Yunan dininde, Homiros'un anlattığı şekliyle Olimpia tanrıları en önemli yeri işgâl ediyorlardı. Bunların insanlardan asıl farkı ölümsüz olmaları ve insanüstü bazı güçlerinin bulunmasıydı. Sonraki çağlarda Tanrı Diyonizos (Bacchus) etrafında mistik bir din gelişti ve filozoflar üzerinde çok etkili oldu. Diyonizos, Olimposlu tanrılar âilesinden biri değildi; o kuzeydeki Trakyalıların bereket tanrısı idi. Bereketin üzüm ve şarap halinde ortaya çıkması Diyonizos'a yapılan ibâdette başlıca temeldi. Nitekim Baküs âyîninde coşup kendinden geçmeyi ifâde eden kelime, Tanrı'nın insana hülûl etmesi, insan ile Tanrı'nın bir olması mâ-

nâsına geliyordu. Baküs dininin en önemli şahsiyetlerinden biri, Tanrı mı yoksa insan mı olduğu pek anlaşılmayan Orfeus'tur. Onunla birlikte bu dinde önemli bir reform yapıldığı görülüyor ki, reformun temel unsuru şarap içerek kendinden geçme yerine, zühd sarhoşluğunun gelmesidir. Orfeus dininin mensupları şarabı sâdece sembol olarak kullanıyorlar, Tanrı ile bir olmanın verdiği sarhoşluğu arıyorlardı. Onlara göre insanın ilâhî bir menşei vardı; insan bu dünyaya değil yıldızlar dünyasına aittir. İnsanın rûhu konusunda da Yunanlılar'a yepyeni bir anlayış getirmişlerdi. Ruh artık eskiden zannedildiği gibi insanın şeffaf bir kopyesi değildi, insanın bedenine hapsolmuş ilâhî bir varlıktı. Ruh dünyada bedene girmekle bir çeşit cezâ çekiyordu; fakat bu cezânın daha da kötüsü rûhun insandan sonra bir hayvan veya bitki bedenine bürünmesiydi. Böylece daha korkunç cezâlara müstahak olunabilirdi. İşte Orfus dini insan rûhunu bu devamlı "doğu çarkı"ndan kurtarmak ve ilâhî menşeine geri götürmek, yani Allah'a kavuşturmak gâyesini güdüyordu.

Diyonizos ve Orfeus dininin o çağda Hindistan'da görülen dinle çok sıkı bir benzerliği olmakla birlikte bu benzerliğin nasıl doğduğu hakkında sağlam bir bilgimiz yoktur. O tarihte Yunan'ın Hindistan'la hiçbir münâsebeti yoktu; belki de bu yüzden bazı yazarlar Orfeus dininin Mısır tesirinde geliştiğini söylemektedirler. Eski Yunan felsefesi üzerinde başlıca otoritelerden biri olan J. Burnet[1]'e göre eski Mısır dini ile Orfik din arasındaki benzerlikler sonraki tarihlerde Mısır dini üzerinde yapılan yorumlardan (yâni yakıştırmalardan) gelmektedir. Hind tesirine gelince, bunun da bilinen bir vâsıtası yoktur. Pek muhtemelen Trakya'da da, Hind'de de görülen unsurlar, iki tarafa da ortak bir kaynaktan geçmiştir ki, bu ortak kaynak İskitler'dir.[2]

Orfeus dini, rûhun kaybettiği birliğe tekrar kavuşabilmesinin ancak birtakım "arınma" hareketleriyle mümkün olduğu fikrini getirdi. Bu dinde herşeyden önce bir zühd hayâtı yaşayarak rûhu "temizlemek", onu Tanrı ile birliğine kavuşturabilmenin başlıca şartı idi. Fakat onların Yunan felsefesine ve oradan daha başka dinî düşünce tiplerine yaptıkla-

rı asıl tesir, amprik veya aklî bilgi yanında, mistik bilgi diye başka bir bilgi türü ortaya atmaları idi. Hattâ bu bilgi vâsıtasız olmak dolayısiyle (yani araya mantıkî düşünce girmediği için) öbür bilgiden daha üstündü ve hakikatin görüntüsünü değil, doğrudan doğruya kendisini veriyordu. İşte bugünkü bilgimize göre, mistik düşünce bir bilgi metodu olarak Yunan felsefesine Pitagoras vâsıtasıyla girmiştir ve Pitagoras Orfik dinin başlıca reformcusu olarak bilinir.

Profesör Burnet'e[3] göre Orfeus dini böylece felsefeye tesir etmiş, fakat ona belli bir doktrin aşılamamıştır; çünkü bu dinin kendisi belli bir doktrin bütünlüğüne sâhip değildi. Nitekim onun getirdiği kalıba herkes istediği yorumu doldurabilmiş, bu arada Pitagoras rûhun Allah'a varmasında tâkip edilecek en iyi yolun felsefe olduğunu söylemiştir. Pitagoras ve onu takip edenlerin felsefede matematiği temel almaları bu görüşe çok uygun düşmektedir, zira matematik hiçbir konkre veya ampirik karşılığı bulunmayan kavramlar kullanmakta ve bunlarla hârikulâde bir dünya inşâ edebilmektedir. Sâf (pure) matematiğin dünyası tabiat ilimleriyle uğraşanların karşılaştığı dünyadan hem mükemmel, hem güzeldir ve orada yeni hakikatlerin keşfi gerçekten insanı târifsiz bir haz içinde bırakabilir.[4]

Orfizmin getirdiği önemli yeniliklerden biri de rûhun ölümsüzlüğü ve dolayısiyle her insanda ölümsüz bir tarafın bulunuşu idi. Aslında bu akîde Orfizm'in asıl zemînini teşkil eden Diyonizos dininde vardı, fakat Pitagoras zamanında -ve belki bizâtihi Pitagoras tarafından- yapılan bir dinî reform Diyonizos'un eski karakterini değiştirmiş, eski dinin vahşî orjileri yerine sembolik karakteri ağır basan merâsimler hâkim olmuş, dinin sosyal karakteri muhâfaza edilmekle birlikte, muhtevâsı daha ziyâde bir düşünce sisteminin çerçevesine oturtulmuştur. Cornford[5] bunu heyecandan zihne ve akla, dinden felsefeye daha çok yaklaşma şeklinde ifâde ediyor. Gerçekten, daha önce dinin herhangi bir doktrin muhtevâsı bulunmadığı ve yeni girenlerin sâdece şiddetli heyecan ve tutkuları çeşitli dans ve drama örnekleri halinde sunan merâsimlerden geçmiş olması yeterli bulunduğu hal-

de, sonra bu orjiler yerine "teori" hâkim olmuştur. Önceleri mürid bu merâsimlerle dramatik temsilin yarattığı heyecan içinde kendini Tanrı ile duygu birliği içine sokup onunla ıztırap çeker, onunla ölür, onunla yeniden doğardı. Şu halde esası heyecana dayanan, yani zihnî ve rasyonel olmayan bir mistik halin doğabilmesi için insanda heyecan doğuracak vâsıtalara ihtiyaç vardı ve Orfik dinin eski halinde bu bir kollektif heyecan olayı halinde vukûbulurdu. Pitagorizmin buraya getirdiği yenilik, kollektif heyecan yerine kuru tefekkür ve teemmül (contemplation)'ü koymuş olmasıdır; "Iztırap çeken bir Tanrı'nın tutkulu bir şekilde teemmülü yerine, aklî ve değişmez hakikatin tefekkür edilmesi" gelmiştir. Dinin eski şeklindeki kollektif heyecan patlamaları, Pitagor için, insanı yeniden dünyaya bağlamaktan başka işe yaramazdı; zira böylece ruh tekrar hapse sokulmuş oluyordu. Rûhun hayâtı ancak heyecanların ölümü ile korunabilirdi. Böylece Orfik dinin insanı nefse ait arzûlardan uzaklaştıran birtakım unsurları muhâfaza edildi; buna karşılık Diyonizos dininin sansüel zevklere hitap eden tarafları tamâmen atıldı.

Diyonizos dininde rûhun mâhiyeti ferdî olmaktan ziyâde sosyaldi; bu âdeta bir kabîle rûhu idi ve fertler vâsıtasiyle tezâhür etmekle birlikte onlardan fazla birşey ifâde ediyordu. Bu itibarla Diyonizos dininin mensupları müşterek bir rûhun parçalarını taşımış olmakla birbirine yakınlık ve bağlılık duyuyorlar, rûhun birliği cemaat arasında bir birlik meydana getiriyordu. Pitagoras bu grup rûhu anlayışını muhâfaza etti. Muhtemelen grup rûhunun kendi şahsında bir bedene kavuştuğunu kabul ediyordu. Kurduğu tarîkat içinde her türlü ferdî çıkışın şüphe ile karşılanması, yapılan matematik keşiflerinin hiçbir şahsî isme bağlanmaması bunu gösteriyor. Pitagoras'tan "Üstad" veya "O" diye bahsediliyordu. O öldükten sonra, temsil ettiği grup rûhu müridlerinin logos'u (kelâm) olarak devam etti. Pitagorcular üstadlarının -ölümünden sonra- Tanrı'nın (Apollo) oğlu hattâ bizzat Tanrı (Apollo Hyberoreios) olduğuna inanmışlardı.

Pitagor'un düşünce tarihindeki emsalsiz yeri, Orfeus

dininden aldığı bazı inançları felsefeye sokması ve böylece Eflâtun'dan çağımız filozoflarına kadar felsefî düşüncenin her safhasında tartışılmaz bir tesir sâhibi olmasından ileri geliyor. Pitagor rûhun ölümsüzlüğüne ve dolayısiyle dünyanın ebedîliğine inanıyor, bu ebedî dünyanın duyu organlarıyla değil, ancak zihinle kavranabileceğini söylüyordu. Duyular-dışı âlemin mevcûdiyeti, duyular dünyasının gerçek değil hayâl olduğu ve gerçek âlemin duyulardan başka vâsıtalarla kavranabileceği fikri Yunan felsefesine Pitagoras'la girmiş, Parmenides ve Empedokles ile gelişmiş, Eflâtun'da ise en sistemli şeklini almıştır.

II

Eflâtun'un zamanında felsefenin en önemli meselesi varlığın esasında birlik mi, yoksa çokluk mu olduğu idi. Bu konuda başlıca iki felsefeden Herakleitos[6] ekolü herşeyin hareketten ve olaylardan (fenomen) ibaret bulunduğunu, herşeyin devamlı değişme halinde olduğunu savunuyordu; Parmenides'in felsefesi ise değişmez birlik prensibine dayanıyordu. Dahası, Herakleitos değişmeye ve çokluğa önem verirken birliği tamâmen inkâr eder gibi görünüyor, Parmenides ise değişme ve hareketi bile kabul etmiyordu. Eflâtun bir bakıma bu iki tezi uzlaştırıcı mâhiyette bir teori ortaya attı[7].

Ondan önce Sokrates bir değişmez kavramlar felsefesi kurmuş ve böylece Eflâtun'a yolu açmıştı. Fakat Eflâtun değişmez kavramlarla devamlı değişen ihsaslar (duyumlar) arasındaki farkın izahsız kaldığını düşündü ve ideler teorisiyle bu ayrımı açıklamaya teşeebbüs etti. Varlıkta hem değişmeyen bir taraf, hem de değişme vardır. Herşey sonlu ve sonsuz olmak üzere iki unsurdan meydana gelmiştir. Sonsuz, Heraklit'in "oluş" (devenir) dediği şeydir ve birlik veya belirlilik ifâde etmez. Sonlu olan ise birdir ve belirlidir; birlik ve belirlilik sıfatlarını hiçbir zaman kaybetmez. Sonsuz olan taraf kanaat yoluyla bilgi konusudur, sonlu ise ilim

konusudur. Bilgimizin ilk objesi olan olay'a (fenomen) bakalım: bütün olaylar birbirinden ayrı şeylerdir, ama hepsinde onları birbirine bağlayan ve istikrarlı bir biçim kazandıran tek ve ayni bir özellik görüyoruz. Meselâ bütün güzel şeylerin hepsi de birbirinden farklıdır; hiçbirinin birbiriyle ayni olmadığı intibaını (duyu organlarımızla) alırız. Ama hepsinde ortak olan birşey vardır ki bu da güzelliktir. İşte bir grup fenomenin herbirinde bulunan ve dolayısiyle onlar arasında birlik ve âhenk sağlayan bu karaktere Eflâtun "ide" adını veriyor. Bütün şeyler değiştiği halde onların özü olan ideler değişmediğine göre, fenomenler dünyası ile ideler dünyasını birbirinden ayrı düşünmek gerekir. İdeler gerçek ve ebedî olan, üniversel olan şeylerdir. Halbuki bizim günlük hayatta gördüğümüz şeylerin hepsi de farklılık ve değişme halindedir. Devamlı değişen şeylerin gerçek ve mutlak bir varlığı olamaz, bunlar bir çeşit hayaldir.[8] Hakikat olan onların özü, yâni idelerdir. Biz güzel bir insanı veya güzel bir hayvanı görüyoruz, ama güzellik denen şeyi doğrudan doğruya gözlerimizle görmemize imkân yoktur. Şu halde bizim gördüğümüz şeyler gerçek varlıkların birer hayâlinden ibarettir.[9]

Bütün idelerin ortak bir özü vardır ki, herşeye özünü veren bu ortak öz Tanrı'dır. İşte felsefenin gâyesi olaylar (fenomenler)dan hareket ederek onların gerisindeki gerçek âleme ve nihâyet Tanrı'ya ulaşmaktır. İnsan ruh ve beden olmak üzere ikili bir varlıktır. Beden bizi dünyaya bağladığı için özleri kavramamıza engel teşkil eder. Rûhumuz bir bedene bağlanmış olmakla birlikte ondan tamâmen ayrıdır. Beden dünyavî şeylere yöneldiği halde ruh ebedî olanla ilgilidir. Fakat ebedî özlere, yani idelere erişebilmek için bedenin esâretinden tamâmiyle sıyrılmamaz gerekir. Şu halde hakikati bulmak isteyen insanın ilk işi rûhunu her türlü dünyevî istekten arıtmak olmalıdır.[10] Böylece zühd, mutlak ve bir olana varmanın şartlarından biri oluyor. Fakat bizi oraya götüren asıl yol aşk'tır. İlim varlığın görüntüleriyle uğraştığı halde aşk doğrudan doğruya hakikate yönelmiştir, çünkü insanın rûhu tabiata sâhiptir ve oradan ayrılıp dünyevî bir be-

denle birleşmiş olmak dolayısiyle kaybettiği o eski birliğe susamıştır.

Eflâtun kendisinden önceki Yunan filozoflarından bilhassa Pitagoras, Parmenides, Herakleitos ve Sokrates'ten tesirler taşımaktadır. Bunlar arasında Pitagoras'ın -ismi pek zikredilmese de- tesiri çok büyük olmuştur. Eflâtun'daki dinî temâyül, ölümsüzlük inancı, öbür dünya kaygısı, kısacası Mağara İstiâresi'nde anlatılan herşey, bu arada matematiğe saygı, mistisizm hep Pitagoras'tan geliyor. Parmenides ise -bizim konumuz açısından- bütün değişmelerin aldatıcı olduğu, gerçekte değişme olmadığı fikrinin başlıca ilham kaynağıdır.

Eflâtun'un asıl mistik tarafı inançlarında esas itibariyle başkasına intikali imkânsız bir kat'iyetin bulunmasıdır; bu ifâdesi imkânsız şey ancak hayat tarzı halinde intikal edebilir. Pitagorasçılar kendi tarîkatlerine giren kimseleri belli bir zihnî ve ahlâkî disipline sokuyorlardı. Eflâtun da ayni şeyi düşündü. Bir insanın iyi bir devlet adamı olmak için "iyi"yi bilmesi lâzımdı, bu da ancak zihnî ve ahlâkî bir disiplinden geçerek sağlanabilirdi.

III

Eflâtun'un fikirleriyle Yeni-Eflâtunculuk denen felsefe ekolünün büyük üstadı olan Plotinus arasında en önemli şahsiyet Filon'dur. İskenderiyeli Yahudi filozof Filon (Milâd'dan önce 30 civârında doğdu), "Yahudi Eflâtun'u" diye meşhûrdur. Hayâtının sonlarına doğru Roma'ya gelerek orada hıristiyan olduğu hakkında bir rivâyet varsa da, Filon'un yazılarında bunu belirtecek hiçbir işârete rastlamıyoruz. Filon aslında din tahsili yapmış ve *Tevrat* yorumcusu olarak yetişmişti. Maamafih, Yunan felsefesinin büyük ölçüde tesirinde kaldı ve bu tesirle yeni bir tefsir metodu geliştirdi. Filon'un kutsal kitap tefsiri allegori metoduna dayanır, yani ona göre mukaddes metinler sırf sembollerden ibarettir. Filon bu sembollere istediği mânâyı yakıştırarak bir tefsir vücûda getirdi. Onun fikirlerinin önemli bir kısmı

Eflâtun'dan gelmekle birlikte panteizm ve mistisizmle ilgili birçok görüşlerini o sırada İskenderiye'de tıpkı Yunan felsefesi gibi revaçta bulunan doğulu doktrinlerden almıştı.

Filon Eflâtun'un düalizmini, yani ideler âlemi- duyular dünyası ve ruh-beden ayrılığını esas tutar. Kâinatın yaradılışı hakkında sudûr (emanation) telâkkîsine sâhiptir. Ona göre yaradılışta bir aktif prensip vardır ki en yüksek akıl olan bu prensip, yani kelâm (logos) iyinin, güzelin ve hakikatin kaynağıdır; kelâm bizâtıhî hakikattir. Bir de pasif prensip vardır ki bu cansız ve hareketsiz maddedir. Maddeye şekil veren, aktif prensip yani akıl'dır. Dünyada hep ayni elemanlar (su, hava, toprak, ateş) vardır; bütün maddî varlıklar bunların birbirine dönüşmesinden meydana gelir. Fakat bunların hepsinin alacağı şekiller Tanrı'nın daha yaradılıştan önceki düşüncesinde mevcuttu; Tanrı kâinatı daha yaratmadan orada neler olacağını kendi düşüncesinde biliyordu. Dünya ebedîdir ve onun yaratılmasına sebep Tanrı'nın "iyi"liğidir.[11] Tanrı'nın bu dünyadaki nizâmı değiştirmesi, yani meselâ onu ortadan kaldırması için, iyi olmaktan vazgeçmesi gerekir. Bir gün bu dünyanın şimdikinden daha iyi olacağını düşünmek de Tanrı'ya bir kusur yakıştırmak olur. Dünyanın bir başlangıcı bulunmakla birlikte sonu yoktur. Tanrı aslında dünyanın yaratıcısı değil, mimârıdır. Tanrı ile kâinat, sanatkâr ile eseri gibi, birbirinden ayrı şeylerdir. Fakat bu ayrılık fikri Filon'da, başka bazı fikirlerle çatışma halindedir. Filon Tanrı'nın kendi yarattığı kâinata aktif bir şekilde katıldığını söyler. Canlı ve hareketli her varlıktaki hareketin esası Tanrı'dır, çünkü hareket ve faâliyet sâdece Tanrı'ya mahsustur.

Tanrı kendinden sudûr eden kuvvetler vâsıtasiyle her yere ve her şeye nüfûz eder. Kâinatta herşey görünmez bağlarla birbirine bağlıdır ve bu bağlantı Tanrı'nın eseridir, onun vâsıtasıyla kurulmuştur. Maamafih Tanrı bununla kalmaz. O herşeyi ihtivâ eder. Tanrı herşeyi kaplayınca o zaman kâinat ve Tanrı'yı yani sanatkârı ve eserini birbirinden ayrı tutamayız. Nitekim Filon "Tanrı herşeydir" diyor. Ayrıca, Tanrı'nın tabiatı yaratıcılıktır; ateşin tabiatı yakmak ol-

duğu gibi, Tanrı da yaratmadan duramaz. Onun için durmak, yani istirahat sözkonusu değildir. Şu halde kâinatı şu kadar zamanda (altı gün) yarattı demek onun tabiatına aykırıdır. Zaman onun dışında bir prensip değildir; zaman da kâinat gibi yaratılmıştır. Tanrı'nın varlıklara tesiri canlı maddeye şekil vermekten ibâret değildir, "herşeyde Tanrı vardır".

Tanrı'nın mâhiyetine gelince, o ebedî bir ışıktır ki bütün maddî ve mânevî ışıkların kaynağıdır. Fâni gözlerle seyredilemeyecek kadar canlı ve parlak olan bu ışık "kelâm" dediğimiz bir imaj halinde kendini yansıtır.* Tanrı'nın böyle kelâm (hikmet-i ilâhî) halinde tecellîsi bir sudûr (emanation) olayıdır, yani kelâm Tanrı'dan gerçek varlık (hipostaz) halinde çıkmaktadır. Bununla birlikte Tanrı'yı şu veya bu şekilde tavsif etmek onun gerçek mâhiyetini bize veremez, çünkü Tanrı'yı ifâde etmek mümkün değildir. Tanrı tamâmen mücerred mânâda mutlak bir varlıktır. Bütün sonluluklardan münezzeh olduğu için menfî mânâda (şu veya budur yerine şu veya bu değildir şeklinde) târif edilebilir.

Filon insanın gâyesi olarak, Eflâtun'da görüldüğü gibi, faziletli bir hayat yaşamak ve bilgi sâhibi olmayı, böylece duyular âleminin ötesindeki hakikate (Tanrı) ulaşmayı kabul ediyor. Bunun için tavsiye ettiği zühd hayâtı ve bilgi, kendisinden önceki filozoflar tarafından da gösterilmiş yollardır. Aslında Filon'un ahlâkı stoacılarla Eflatun'un bir terkibi sayılabilir. Fakat onda yeni bir nokta ortaya çıkmaktadır ki bu sonraki "Yeni-Eflâtuncu" felsefenin temeli olacaktır: Filon en yüce "iyi"ye ulaşmakta bilginin ve nefs arıtmanın (zühd'ün) yeterli olmayacağı, ilâhî lûtfa muhtaç bulunduğumuzu söylüyor. İnsan, bedenin hapishânesinden kurtulmak için, dünya ve Tanrı konusunda bilgi kazanmak sûretiyle, aşağılık hayattan yukarılara doğru çıkar, fakat bu yolun kemal mertebesi "vecd"dir. Yani insanın mistik vecd

* Kelâm (Logos) dan maksat Tanrı'nın icrâ halindeki aklıdır, yani onun kudretidir. Bu hem fikir, hem o fikrin mahsûlü olan şey yani kudret olur.

içinde Tanrı ile dolu olduğu, kendini kaybedip sâdece Tanrı'yı duyduğu zamandır.

İnsan ilâhî kaynaklı bir rûha sâhiptir. Bu rûh onun bedeniyle tezat teşkil eder. Rûhun gâyesi, ilâhî rûh gibi temiz ve saf bir hâle gelmek ve onunla birleşmektir. Bedenden kurtulmanın yolu onun arzûlarından sıyrılmaktır. Maddenin hiçbir kudsiyeti bulunmadığı gibi, ilâhi tecellîde yeri de yoktur. Madde, aklın ve iyiliğin dışındadır. Tanrı'nın kusursuz olmasının asıl sebebi onun maddesiz oluşudur. Tanrı bu yüzden madde ile doğrudan doğruya meşgûl olmaz. Tanrı faal ve kudretlidir, madde ise pasif ve kirlidir. Tanrı, dünyadaki maddî işleri idare etmek üzere kendisinden birtakım kuvvetler çıkarır. Filon bu kuvvetlerin neler olduğu husûsunda Yahudi dininin geleneği ile Yunan felsefesinden faydalanıyor. Ona göre Tanrı'nın dünyayı idare eden kuvvetleri Eflâtun'un ideleri ve melekler'dir.

IV

Yeni-Eflâtunculuğun kurucusu sayılan Plotinus Milât'tan sonra üçüncü yüzyılda (204-270) yaşadı. Kendisi Mısırlı idi ve orada Eflâtun felsefesini öğreten Ammonius Saccas'ın yanında felsefe tahsili yaptı. Kırk yaşına doğru Doğu felsefesini öğrenmek üzere İmparator Gordiyon'un açtığı İran seferine katıldı, fakat Mezopotamya'dan geri dönmek zorunda kaldı. Daha sonra Roma'ya gitti ve orada yerleşti. Yüksek tabakadan kimselerin tâkip ettiği dersler vererek hayatını orada tamamladı. Kendi felsefesini ortaya koymak üzere özel bir eser yazmış değildir; öğrencilerin tuttukları ve kendisinin düzelttiği notlar *Enneadlar* (Dokuzlular, çünkü herbiri dokuz fasıldır) adı altında sonradan altı kitap halinde neşredildi. *Enneadlar** sistemli bir felsefe eseri karakterinde değildir, fakat Plotinus'dan onlardan başka birşey kalmamıştır.

* Bu kitapta *Enneadlar*'ın Paris 1924 tarihli Brehier tercümesi kullanılmıştır.

Plotinus mistik karakterde bir felsefe ortaya koyduğu için onun esas konusu ruhtur. Teorisinin bütün gâyesi rûhun şimdiki haline nasıl geldiğini izah etmek, sonra da rûhun gideceği yer hakkında yol göstermektir. Hareket noktası Eflâtun'un düalizmidir. Yeni Pitagorasçılar onun zamanında bu düalizmi son haddine vardırmışlar, mutlak ruh olarak gördükleri Tanrı ile madde arasına tam bir duvar çekmişlerdi. Madde herşeyi kirleten bir kötülük kaynağı ve en aşağı varlıktı. Bütün kâinat mutlak iyi ve mükemmel olan Tanrı ile madde arasında derece derece yerler işgal eden varlıklarla doluydu. İnsanın bedeni de maddî olduğu için rûhumuz onun esâretine düşmüş bulunuyordu. Bu yüzden insanın bedenden kurtularak ilâhî bir karakter kazanabilmesi için tamâmen mânevî bir hayat yaşaması lâzımdı. İşte Plotinus bu madde-ruh düalizmi meselesini halletmek, ikisi arasındaki mutlak ayrılık fikrini ortadan kaldırmak üzere bir sudûr (emanation) nazariyesi ortaya attı.

Tanrı herşeyin başı, ilk ve mutlak varlık olmak itibariyle bütün zıtlıklardan münezzeh, onların üzerindedir. Bütün varlıklar ondan çıkmıştır, fakat bizim bildiğimiz varlıklar ve onlara ait özellikleri Tanrı ile kıyaslamaya imkân yoktur. Bilinen varlıklar için geçerli olan şeylerin hiçbiri Tanrı için geçerli değildir; O tarife sığmaz. Tanrı kâinatın yaratıcısıdır; herşey ondan derece derece sudûr ederek çıkmıştır. Bu sudûr tıpkı bir kaynaktan ışığın çıkması gibidir. Işık veren kaynak kendi varlığından birşey kaybetmez; ayrıca ışık hem onun eseri (ondan çıkmış), hem ondan ayrıdır. Tanrı tıpkı ışık saçan kaynak gibi, yine hep ayni mükemmellik ve ayni varoluş seviyesindedir. Fakat ışık, kaynaktan uzaklaştıkça nasıl derece derece zayıflar ve nihâyet mutlak karanlığa varırsa, Tanrı'nın kudretinin birer parçası demek olan varlıklar da derece derece ondan uzaklaşır, yani gitgide Tanrılık cevherine daha az sâhip olurlar.

Sudûr (emanation) üç kademede olur. Birinci merhalede ilâhî varlıktan en yüksek akıl çıkar; ikinci merhalede ruh, sonrakinde de madde sudûr eder. Sudûr sisteminde herşey kendinden bir önceki varlığın neticesi, bir sonrakinin

ise aslıdır. Ancak bu zincirin ilk halkası olan Tanrı hiçbirşeyin neticesi değil, herşeyin başlangıcıdır. Sonuncu da hiçbirşeyin başlangıcı değil, sâdece sonuçtur. Bu zincirde herşey -en yukarıdaki ve en aşağıdaki hâriç- hem sebep, hem sonuç olur. Elbette ki bu hiyerarşide daha yukarı mertebede olanların sebep olarak tesir gücü aşağıdakilerden dâima daha fazla olur. Sebep ayni zamanda neticeden daha mükemmeldir ve neticeye ait eylemlerin hiçbir şekilde etkisinde kalmaz.

Tanrı dünyayı zarûri olarak yaratmıştır. Dünyanın ne başı ne sonu vardır. Tanrı'nın dünyayı yaratmaması imkânsız olduğu gibi, başka türlü yaratması da imkânsızdı. Çünkü bu iki halin aksi de Tanrı'nın tabiatına aykırıdır. Tanrı'nın dışında hiçbir şey olamaz. Onun dışında mekân da yoktur, madde de. Bunun aksini düşünmek Tanrı'yı sınırlamak olur ki bu da düşünülemez. Herşey Tanrı'dadır. Tanrı'nın kâinatı yaratması varlıkların ondan derece derece uzaklaşması şeklinde olmakla birlikte, varlığın gâyesi bu inişi geriye doğru katederek kaynağa dönmektir. "Herşey Tanrı'dandır, herşey Tanrı'ya gider". Şu halde herşeyin başı ve sonu Tanrı'dır.

Plotinus'ta üçlü bir varlık zinciri vardır ki bu üçlünün başında bir olan Tanrı bulunmaktadır. Üçlünün Tanrı'dan sonraki ikinci unsuru akıl, zekâ veya espri diye çeşitli şekillerde tercüme edilen *nous*'dur. Hakikatte bu kavram duyuların kavramaya muktedir olmadığı şeylerle ilgilidir; meselâ Eflâtun'un ide'leri nous'un faaliyetleri arasındadır. B. Russell'in kullandığı bir misalle açıklayacak olursak şöyle diyebiliriz; Bir olan Tanrı tıpkı güneş gibidir; güneşte ışığı verenle aydınlanan birdir. Burada *nous* veya *esprit*,Tanrı'nın kendini gördüğü ışık sayılabilir. Çünkü *nous* bir olan Tanrının imajıdır ve onun doğmasına sebep Tanrı'nın kendini görmek istemesidir. Şu halde *esprit* veya *nous* bir çeşit ilâhî zihindir.

Varlık hiyerarşisinde üçüncü sırayı alan ruh, dünyada gördüğümüz herşeyin yaratıcısıdır. Ruh, ilâhî zihin veya akıldan çıkmış olup bir tarafıyla ilâhî akla, bir tarafıyla dün-

yaya, yani dışarıya bakar. Şu halde tabiat, rûhun yukarı doğru değil de aşağı doğru bakması halinde kendi imajını düşürdüğü bir sâhadır. Tabiat rûhun eseridir, rûhun imajıdır; ancak bu eser rûhun bir çeşit düşüşü hareketini temsil etmek itibariyle, ilâhî zihin dünyasına nisbetle kusurlu, daha az güzel bir dünyadır.

Nihâyet madde gelir ki, aslında maddeyi varlık saymak doğru olmaz. Maddenin kendi başına bir varlığı yoktur, onu ruh yaratmıştır. Madde pasif olduğu için ancak ruh sâyesinde varlık olarak ortaya çıkabilir. Ruh olmasa madde diye birşey de olmazdı.

Şimdi bu varlık hiyerarşisinin dinamik haline kısaca göz atalım. Sudûrun dayandığı prensipler nelerdir? Varlık mertebelerinin birbirleriyle münâsebeti nedir? Ruh ve beden arasındaki ilişkinin mâhiyeti nedir? Varlığın sonrası nedir? ilh.

Önce şunu belirtelim ki, "Bir" olandan ilâhî aklın, ondan da rûhun sudûru zaman içinde sıra ile olan bir hâdise değildir. Burada zaman sırası değil, mantıkî sıra söz konusudur. Yani aradaki sebep-sonuç ilişkisini göstermek bakımından bir öncelik-sonralık ifâdesi kullanılmaktadır.

Brehier'ye[12] göre Plotinus'un gâyesi mistisizm ile rasyonalizmi uzlaştırmaktı, yani kendi zamanında câri olan ve kendisine de çok tesir eden dinî fikirlere felsefî bir esas kazandırmak istiyordu. Nitekim onun metafiziğindeki temel hipostaz olan ilâhî akıl aslında maddî dünyanın ilminden başka birşey değildir. İlim ise onun konusu olan dünyadan önce gelir; zira bu dünyanın rasyonel varlıkları bir tesâdüfün eseri değil de aklın eseri ise, aklın dünyadan önce gelmesi gerekir. Fakat aklın da üstünde mutlak ve değişmez bir "Tek" bulunmalıdır, çünkü akılla idrâk edilebilir varlıkların da bir sebebi bulunmalıdır. Dünya çokluktur (kesret, pluralite), halbuki çokluktan veya çoktan önce "Bir" (vahdet, birlik) gelir. Nitekim ikiden önce bir vardır. Kavranabilir dünyanın altında ise bir başka hipostaz bulunmalıdır; nizâmın maddede gerçekleşmesi, duyulara hitab eden bir

dünyanın doğabilmesi için aktif ve hareketli bir vâsıta (aracı) bulunmalıdır ki işte bu vâsıta ruhtur.

Bu sistem tamamen Plonitus zamanında câri olan ve onun benimsediği astronomik sistemin bir icabı olarak ortaya çıkmıştır[13]. En yukarıda "Bir", sonra ondan çıkan akıl, sonra da akıldan çıkan ruh. Mekânda dağılmış bulunan herşey işte bu üç hipostazdan birine veya öbürüne dâhil bulunmaktadır, ama farklı karmaşıklık derecelerinde. Bir olan, herhangi bir ayırım olmaksızın, herşeyi kaplar. Akıl bütün varlıkları ihtivâ eder; ruhta ise eşyâ birbirinden ayırdolmaya başlar, öyle ki bu ayrılmanın hududunda varlıklar artık "duyulara hitab eden" dünyaya karışırlar.

Plotinus, insan bilgisi bakımından duyu verilerini kabul eder, yani duyu verilerinin gerçekliğini inkâr etmez. Aklın prensiplerini de kabul eder ve bunları duyu verilerinin üstünde tutar. Bu bakımdan o dünya hakkında bir ilim kurabileceğimizi kabul etmektedir. Fakat Plotinus burada kalmaz ve aklın üstünde bir başka bilgi yolunun bulunduğunu söyler ki, bu vecd'dir. Niçin? Plotinus şöyle bir muhakeme yürütüyor: Akıl diyalektiği doğurur, diyalektik ise son haddine vardırılınca akla karşı çıkar. Bu nasıl oluyor? Akıl dâima "Birlik"e varmak için uğraşır ve bize o yolu gösterir. Ama biz birliğe akıl yolu ile varamayız, zira akıl bilgi kazanma esnâsında kendi objesinden ister-istemez ayrı kalmak zorundadır. Akıl yoluyla elde ettiğimiz bilgide bilgiyi alan insan (idrâk eden süje) ile bilgi konusu olan şey (obje) birbirinden ayrıdır. Halbuki "Birlik"te böyle bir ayrılık olmaz. Demek ki aklın karakteri (diyalektik) bizim onun gösterdiği hedefe ulaşmamıza elvermiyor. Biz bu hedefe vecd yoluyla varırız. Vecd halinde ruh bedeni terkederek Tanrı ile birleşir. Beden terkedilmiş bir saray gibidir. Bu bir ölümdür, fakat hayattır. Nitekim Eflâtun "Ölmek yaşamaktır" diyor.

Vecdi doğuran kuvvetler nelerdir? Birinci derecede aşktır. Bütün varlıklar, birinci ve sonuncu hâriç, hem yaratıcı hem yaratılmış olduğu için, hepsinde de iki türlü aşk vardır: Yaratıcıya veya yaratılmışa aşk. Yaratılmışa, yahut neticeye duyulan aşk bizi, çokluğa (kesrete) doğru götürdüğü

için, zayıflatır, halbuki yaratana (sebebe) duyulan aşk bizi birliğe götürdüğü için kuvvetlendirir. "Herşey Tanrı'dadır ve herşey Tanrı'ya gider". Vecdin ikinci yolu ise tefekkür ve irâdedir. Tefekkür zihinlerimizi bulandıran bulutları dağıtmak sûretiyle bizi birlikle karşılaştırır. İrâde vâsıtasıyle de çokluktan kaçar, mutlakın bütün ihtişâmıyla ortaya çıktığı son perdeyi yırtarız.

İslâm Tasavvufunun Yabancı Menşe'leri

I

İslâm tasavvufunun yerli (İslâmî) kaynakları tasavvufu gerek düşünce gerek tatbikat itibariyle tamâmen Kur'ân ve Sünnet'e dayandırırlar. Bu eserlerin pekçoğu mutasavvıflar tarafından yazılmış olduğu için, onların meseleye tenkitçi tarih açısından bakmaları beklenemezdi. Fakat yerli kaynakların tasavvufu sırf İslâmî menşe'li görmeleri büsbütün yanlış sayılmaz; çünkü onlar bu düşünceyi gerçekten Kur'an ve Sünnet'e uydurmuşlar ve kendilerini tamâmiyle İslam'ın içinde görmüşlerdir. Ancak tasavvufa açıkça cephe alan bazı müslüman müellifleri onların birtakım görüşlerinin dine yabancı bulunduğunu söylemekle birlikte, bu yabancılığın menşe'ini göstermiş değillerdir.

Tasavvufun menşe'leri ile ilk defa oryantalistler meşgûl oldular. Bunların birçoğunda peşin bir hükmün hareket noktası teşkil ettiği görülüyor: Araplar mistik düşünceye kabiliyetli bulunmadıklarına göre, tasavvuf onlara ancak dışarıdan gelmiş olabilir. Nitekim İslâm mistisizminin asıl doğuş ve gelişme yeri İran olmuştur. Nicholson Hind tesiri ve Yeni-Eflâtunculuk üzerinde durur; Blochet, Dozy, Von Kremer Hind-İran tesirine bağlarlar; Brown Samî bir dine karşı Ari reaksiyon olarak izah eder; A. Palacios Hıristiyanlığa ağırlık verir. Bunlar arasında İslâmî menşe'lere en çok yer veren L. Massignon'dur.

Oryantalistlerin yabancı menşe iddiaları karşısında müslüman yazarların âdeta insiyakî bir şekilde buna itiraz etmeleri tabiî sayılabilirdi. Maamafih tasavvufun İslâm içinde dâima az veya çok şüpheli bir yerinin bulunması, yukarıdaki iddiaların zaman zaman benimsenmesine de yol açmış, tasavvufa aleyhtar bulunanlar oryantalistlerin delillerini kullanmışlardır. Bu arada oryantalist tezlere karşı İslâmî menşe tezini şiddetle müdafaa edenler de çıkmamış değildir[1]. Maamafih genel görüş odur ki, İslâm tasavvufu içinde sözü geçen yabancı tesirler çeşitli derecelerde bulunmakla birlikte bütün bu tesirler İslâm'ın kendi kaynakları (Kur'ân ve Sünnet) içinde asimile edilmiştir. Bu asimilasyon veya kaynaştırma işinin her zaman başarılı olduğu söylenemez, ama ortada bir "İslâm" tasavvufunun bulunduğu muhakkaktır.

Hind mistisizmi tarih itibariyle bütün diğerlerinden önce geldiği için, önce oraya ait tesirleri ele alalım. Hind mistisizmi ile İslâm tasavvufu arasında yapılacak bir karşılaştırma ikisi arasında birtakım önemli benzerliklerin bulunduğunu gösterecektir. Bunlar arasında tarih farkı gözönüne alınınca, birincisinin ikincisine tesir ettiği kolayca akla gelebilir. Fakat benzerliklerinin mutlaka bir "kültür difüzyonu" olayını temsil etmeleri şart değildir.

Arapların Hind'le ticarî münâsebetleri bulunmakla birlikte Hind düşüncesiyle temaslarının oldukça geç tarihlerde ortaya çıktığı görülüyor. El-Birûnî'nin (ll. yüzyıl) birkaç tercümesi ve Hindistan'daki inançlar hakkında verdiği bilgilerden önce İslâm tasavvufu bir hayli yol almış bulunuyordu. Hallac Mansur'un Kuzey Hindistan'a kadar bir yolculuk yaptığını biliyoruz[2]. Maamafih bu seyahatin maksadı ve meydana getirdiği tesirler hakkında birşeyler söyleyecek durumda değiliz. Hind tesiri muhtemelen karadan ziyâde Basra körfezi yoluyla gelmiş olabilir. Oryantalistler Hind'le doğrudan bir alış-veriş hali tesbit edemedikleri için, İran'ın bu hususta bir çeşit aracı olduğunu iddia ediyorlar.

İslâm tasavvufundaki "fenâ" doktrininin Budizm'deki "nirvana"ya çok benzemesi ve İslâm'ın ana prensipleriyle

kolay uzlaştırılamayışı -bu uzlaştırma gayretlerinin sonucu olarak "beka" doktrini ortaya çıkmıştır- açıkça bir iktibas olayına işâret etmektedir. Bu hususta ileri sürülen iddialardan biri de ilk sûfilerden İbrâhim bin Edhem'in hikâyesiyle Buda'nın hayat hikâyesi arasındaki büyük benzerliktir. Başlangıçta Hind mistisizmi ve Budizm hakkında verdiğimiz genel bilgiye bakılırsa İslâm tasavvufunun birçok âşina temalarını orada görebiliriz[3]. Maamafih bu tesirlerin, belki yine Hind kaynaklı olmak üzere, Eski Yunan ve Hıristiyanlıktan gelmiş olması ihtimali daha kuvvetlidir. L. Massignon[4] Hind tesirinin bilhassa zikir metodlarında bulunabileceğini söylemektedir, ki L. Gardet ve Anawati[5] bu noktayı incelemişlerdir.

Oryantalistlerin iddiaları arasında en zayıfı tasavvuf konusundaki İran tesiridir. Maniheizm'in ve diğer klâsik İran inançlarının bu hususta herhangi bir kayda değer tesiri bulunmadığını L. Massignon açıklığa kavuşturmuş bulunuyor[6].

Eski Yunan tesiri meselesi hem oryantalistleri, hem müslüman müellifleri pekçok meşgûl etmiştir. Hakikatte Yunan mistisizmi ve onun son büyük örneği olan Yeni-Eflâtuncu felsefe de birçok müellife göre dış kaynaklara pekçok şey borçludur. Burada Hind mistisizmi ile olan benzerlikler çok dikkat çekicidir, ancak bunların geliş şekli hakkında fazla bilgi yoktur. Yunan mistisizminin asıl kaynağı sayılan Orfizm (Orfeus dini)'de Şark tesirlerinin büyüklüğü genellikle kabul edilmektedir. Maamafih gerek Orfik mistisizmin, gerek Hind mistisizminin ortak bir kuzeyli kaynağı bulunduğu, yani her ikisinin de bu kaynaktan beslendiği konusunda bir iddia vardır[7]. Her ne olursa olsun, Orfizmle birlikte yeni bir ruh anlayışı gelmiş ve bu anlayış sonraki Yunan düşüncesinde çok etkili olmuştur. Orfeus adına yapılan âyinlerde en önemli hâdise ekstaz, yani rûhun bedenden çıkması idi. Ancak, burada ferdî rûhun ehemmiyet kazandığı görülmektedir. Ruh nefsin zayıf bir kopyesi değildi; o düşmüş bir Tanrı idi ve eski hâline döndürülmesi lâzımdı. Bunun için bir takım tasfiye gayretlerine girişiliyordu. Or-

fizmde, eski Dionizyak ölümsüzlük anlayışından farklı olarak, ferdî rûhun ehemmiyet kazandığı görülmektedir. Ruh bir fert olarak Tanrı'dan kopmuştur; insan, hayvan ve bitki suretlerine girerek devamlı bir yeniden-doğuş zincirine takılıdır. Asıl kaynağı olan Tanrı'ya ve diğer ruhlara, tekrar kavuşması ancak onbin yıllık bir dönemden sonra mümkün olur[8].

Eski Yunan'da Olimpia dini geleneği insanla Tanrı arasında, insanla tabiatın diğer kısımları arasında ayrılık gözettiği için, Orfizm bu anlayışa karşı köklü bir değişikliği temsil ediyordu. Pitagoras'da Orfizm'in önemli tesiri olduğunu biliyoruz. Pitagoras bu dinde çok büyük yer tutan "tasfiye" (pasification) üzerinde duruyor ve rûhu en iyi temizleyen şeyin ilim, özellikle matematik olduğunu söylüyor. Onun çağdaşı ve şahsî tanışığı olan Aristoxenos, Kroton'daki Teb okulunda bedeni temizlemek için ilâç, rûhu temizlemek için de mûsıkî kullandıklarından bahsediyor[9]. Eflâtun'un özellikle *Phaedo*'da bahsettiği "hatırlayarak bilme" doktrininde Pitagoras'ın tesiri görülmektedir. Eflâtun'a göre rûhumuz bu dünyaya gelmeden önce hakikatleri doğrudan doğruya müşâhede ederek biliyordu; bu dünyada biz bir şeyi bildiğimiz zaman o hâli hatırlıyoruz demektir.

Yeni-Eflâtuncu felsefenin -hiç eser bırakmayan Ammonius Saccas'ı saymazsak- kurucusu olan Plotinus'da doğu tesirlerinin varlığı açıkça görülmekle birlikte bu tesirin izi sürülebilmiş değildir. Plotinus'un yaşadığı zamanda İskenderiye'de büyük bir ticâret merkezi olarak her türlü inancın -Yahudi, Hind, İran, Mısır, Yunan, Roma- temsil edildiği bilinmektedir. Yine o devirde bir Hindli ticâret kolonisinin İskenderiye'de bulunduğunu biliyoruz[10]. Plotinus gençliğinde felsefeye merakı dolayısiyle birçok çevrelere girip çıkmış, en sonunda Saccas'ın talebesi olmuştur. Bu dönemde Hind mistisizmi ile dolaylı da olsa bir temâsının bulunması pek muhtemeldir. Kaldı ki, o tarihlerde asıl felsefenin Şarkta olduğu hakkında yaygın bir kanaatın bulunduğu anlaşılıyor[11]. Nitekim Plotinus otuz dokuz yaşında iken doğudaki felsefeyi öğrenmek üzere Roma İmparatorunun İran seferine ka-

tılmış, ancak imparator yolda kendi askerleri tarafından öldürülünce Plotinus perişan bir halde geri dönerek Antakya'ya gelmiş ve bir yıl orada kalmıştır[12]. Onun Roma'ya yerleştikten sonra da Şark kaynaklı düşüncelerle sık sık karşılaşmış olması muhakkaktır, çünkü o zaman da Roma'da her din ve mezhep adına harâretli bir misyonerlik yarışı vardı[13].

Nedir bu Hind tesiri? Brehier'ye[14] göre Plotinus bir taraftan rasyonalist teze bağlı olarak Yunan felsefesini tâkip etmektedir, bir taraftan varlıkların Tanrı ile mistik birliğinden bahsederek sevgiye öncelik vermektedir. İşte bu ikinci nokta onun doğudan aldığı bir temadır. O kadar ki, Brehier dördüncü ve beşinci *Ennead*'ların Yunan felsefesine hiç başvurulmadan okunabileceği kanaatindedir. Maamafih Plotinus'un mistisizmi kendi çağında moda olan Şark dinlerindeki mistisizmden tamâmen farklıdır. Bu farklı taraf, Plotinus'un insanla Tanrı veya Kurtarıcı arasında hemen hiçbir aracı tanımamasıdır. Onun zamanındaki başka Yeni-Eflâtuncular ruh ile Tanrı arasında bir tanrılar ve ruhlar ordusunun varlığını farzediyorlardı. Bu önemli husus Plotinus'u İskenderiyeli Filon'dan ayırmaktadır. Filon'da kurtarıcı kelâm (logos) çok önemlidir.

Plotinus'un İran'a gidip de orada öğrenmek istediği felsefe Mitra dini idi. Mitra dininde en yüce varlık bir ışık kaynağıdır ki, maddenin karanlıklarına nüfûz eder ve onu aydınlatır. Şu halde dünyayı canlandıran ruhlar, birer ışık şuâı gibi, Tanrı'dan sudûr (emanation) etmektedirler. Gerçi bu Güneş mecâzı Eflâtun'da da vardır, ama Plotinus onu farklı kullanıyor; ona göre, ışık kaynağı ile onun tezâhürlerini birbirinden tamâmen ayrı şeyler gibi düşünmek doğru değildir. Plotinus evrensel varlığın heryerde ve herşeyde bulunduğunu söylüyor (*Enn.* VI, 4 ve 5; VI, 5, 5). Şu halde ilâhî tabiatı kendimizden uzaklarda aramanın mânâsı yoktur, onu sâdece bir perspektif değiştirmekle hissedebiliriz. Ondan uzaklaşınca da aslında başka bir yere gitmiş olmuyoruz; o yine bizdedir, ama biz başka yere bakıyoruz (VI, 5, 12).

Böyle bir felsefede dinî ibâdete hiç yer yoktur. İnsan herhangi bir şahıs veya merâsim aracılığı olmadan Tanrı'yı

kendinde bulur. Fakat bu hâliyle Plotinus'un düşüncesi Helenistik tabiatta olmadığı gibi Şark dinlerinde de yoktur. O halde bu düşünce nereden geliyor? Hemen Hind akla geliyor. Fakat Brehier bu hususta K. H. Müller'in gösterdiği delilleri doyurucu bulmadığı için kendisi başka bir muhakeme yürütmektedir. *Enn.* V, 8, 6'dan anlaşılıyor ki, Plotinus Mısır hiyerogliflerinin gizlediği derin hikmeti anlamaya çalışmıştı. Bu hikmet aklî (diskürsif) bilginin zıddına, realitenin doğrudan doğruya sezgi ile kavranılması demektir. Hiyeroglifler lisanın seslerini veya sözlü ifâdeleri temsil (taklid) eden şeyler değildir. Her bir işâret bizzat bir nesneyi tasvir eder; şu halde her bir işaret bir bilgi ve bir ilimdir. Bunlar muhakemeyle düşünülmüş değil, bir hamlede (bir bakışta) kavranmış olan realiteyi verir.

Upanişad'larla olan münâsebetine gelince, Brehier esas kaynak olarak Oldenburg'un bir eserine dayanıyor. Ona göre *Upanişad*'ların felsefesi iki temel kavrama dayanır. Birincisi Brahman, yani evrensel varlık'tır; bu realitedeki bütün varlıkların nüfûz edilemez esâsıdır; diğeri ise Atman'dır, ki o da insan rûhunda olmak itibariyle esastır, fakat rûhun bütün özel fonksiyonlarından (sezgi ile tanıma , ilh.) bağımsız, "saf ben"dir. Brahman ile Atman aynidir, yani dünyayı yaratan ve muhafaza eden kuvvet ile bizim kendimizde gerçek ben olarak bulduğumuz şey birbirinin aynidir. Her kim bu "ben"i tanır, görür ve anlarsa bütün evreni de bilir.

"Ben" (nefs) varlık itibariyle hiçbir sınır tanımaz; o herşeye yayılmıştır; o bütün varoluşun damgasıdır, zira bütün varlıklar onunla tanınır. Böylece, yavaş yavaş, ben ile eşyânın birbirini ihtivâ ettiği hissi doğmaktadır. Bilen süje ile bilinen obje arasındaki bütün fark ve temâyüz siliniyor. Ben aynı zamanda evren, evren de "ben" oluyor. Brahman rûha sorar: "Kimsin sen?" Cevap: "Sensin, yani ben'im". Evrensel varlık artık bir nesne gibi tanınmıyor, "ben" ile ayni oluyor. İşte bu merhaleye aradaki bütün vâsıtalar kaldırılınca ulaşılmaktadır. Evren ne kadar "ben" ise, "ben" de o kadar evren oluyor. Bir taraftan herşeye nüfuz eden "ben" (benim nef-

sim), diğer tarafta evrensel varlık Brahman. Brahman gezgin rûha "Kimsin" diye seslenince o da "Sensin, yani ben'im" diyor.

Burada şahsiyet şuûrunun azalması ve kalkması çok önemlidir, çünkü nefs o zaman kendini en derin şekilde tanıyor. Bu gâyeye özellikle uyku hâlinde, yani hiçbir arzunun duyulmadığı, dış âlemden hiçbirşeyin bulunmadığı, hiçbirşeyin bilinmediği, hattâ nefsin dahi farkında bulunulmadığı zaman ulaşılıyor. Orada bütün aracılar ortadan kalkmıştır. İnsanın kendisi (süje) ile Atman (obje) arasına en ufak bir şey dahi girse insanın derdi devam eder. Kendini "hakîm" zanneden kimsenin durumu budur, yani onunla hakikat arasında perde vardır.

Herşey nefs'den ibâret olunca insan nasıl hissedebilir, görebilir, anlayabilir ve tanıyabilir? Bilen'i nasıl bilebiliriz? "Görmede göreni göremezsin, işitmede işiteni duyamazsın, zihinde anlayanı anlayamazsın, bilgide bileni bilemezsin. Onun dışında görülecek, anlaşılacak ve bilinecek hiçbir şey yoktur". Şu halde Atman bir bilgi konusu değildir. Onun teşhisi ilmin üstündedir. "Kim onu bilmiyorsa biliyor demektir; bilgiyle bilinmeyen bilmemekle bilinir"[15]

İşte bu düşünce Yunan felsefesine üç ana noktada aykırı görünmektedir. 1) Akıl yoluyla açıklamaya hiç bir yer vermiyor; 2) Ahlâkın burada önemli bir yeri yoktur; ve 3) Brahman ve Atman başka varlıklarla hiç münâsebet hâlinde değil, tam bir yalnızlık içindedir[16].

II

Plotinus Şark felsefesiyle Eflâtun'u birleştirmek suretiyle iki düşünce geleneği -Yunan ve Doğu- arasında büyük bir köprü olmuştur. Belki de onun her iki dünyaya birden çok âşina ve sempatik gelmesinin başlıca sebebi budur. Ondan önce yaşamış bulunan Yahudi filozofu Filon da Eflâtun'la Şark felsefesini te'lif edip yeni bir Yahudi ilâhiyâtı kurmaya çalışmıştı. Filon, Eflâtun'un felsefesini Mûsâ'nın devamı saydı. Tanrı Mûsâ'ya "Benim arkamdakini görecek-

sin, ama benim yüzümü göremiyeceksin" dediğine göre, O'nun gerçek mâhiyeti tam olarak kavranamaz. En iyisi Tanrı'yı sükûnet içinde teemmül (meditation) etmektir. O'nu bildiğimiz herhangi bir şeyle kıyas edemeyiz. Tanrı hakkındaki bütün bilgimiz O'nun bizim içimizde oturmuş olmasıdır; bize kendi tabiatından birşey "üfleyişi"dir. Filon'a göre bilgi ve fazilet ancak insanın nefsini reddetmesiyle elde edilebilir. Tefekkür ve teemmül eylemden daha yüksek bir haldir. En yüksek merhale ise insanın sonlu şuûr hâlini arkada bırakması, Tanrı'yı "vechen" görmesi, onu akıl ile değil de apaçık "bedâhet" hâlinde bilmesidir.

Buradan sonra Hıristiyan mistisizminin ortaya çıkışını tâkip edebiliyoruz. Hakikatte Hıristiyan mistisizmi Eflâtun'dan itibaren gelen ve Filon'da, Plotinus'da Şark felsefesiyle birleşen Yunan felsefesinin Hıristiyan inançlarıyla te'lif edilmesinden doğmuştur. Filon'dan sonra, Plotinus'dan önce yaşamış bulunan İskenderiyeli St. Clement, mistik bir hıristiyan ilâhiyatı geliştirdi. O'na göre, iyi bir hristiyan, Tanrı hakkında bilgi (ma'rifetullah) sâhibi olmakla, rûhunu kurtarmak arasında bir tercih yapmak zorunda kalsa, ma'rifetullah'ı tercih eder. Ruh ve bilgi sâyesinde Tanrı aşkı ile dolar, bütün dünyevî zevk ve arzuların üstüne çıkar. Bütün ahlâkî kötülükler ya câhillikten, ya irâde zafından doğmaktadır; bunlara çâre ise bilgi (ma'rifetullah) ve disiplin (zühd)'dir. St. Clement'den hemen sonra gelen Origen (Plotinus'un çağdaşı) ise halkın hıristiyanlığı ile hikmet sâhiplerinin imânı arasında kesin bir çizgi çizmiştir, ki bu türlü bir ayrıma daha sonra İslâm mutasavvufları arasında da rastlıyoruz.

Plotinus'dan sonra Yeni-Eflâtuncu felsefe Hıristiyanlık üzerinde daha geniş tesirler bırakmıştır[17]. Maamafih İslâm tasavvufunda Hıristiyanlık verici olmaktan daha çok alıcı durumunda görünüyor. Hıristiyanlığın fikirden ziyâde hayat tarzı olarak bir tesir yarattığına dair deliller vardır. İlk İslâm zâhidlerinin Hıristiyanlık'taki zühd ve manastır hayatından bazı ilhâmlar aldıkları anlaşılıyor. Mekke'de İslâm'dan önce de sûfilerin bulunduğu[18] bize bu hususu açık-

ça göstermektedir. Herhalde kılık-kıyafet itibariyle de Hıristiyan târik-i dünyâlarından bazı tesirler alınmış olmalıdır. Hallac'da İsa'nın bir benzerini görme gayretlerine rağmen arada fikrî bir yakınlık ve tesir bulunduğu isbât edilmiş değildir. Özellikle İbni Rüşd'ün felsefesi on üçüncü yüzyıl sonlarına kadar Hıristiyan filozoflar üzerinde çok etkili olmuş, Hıristiyan dünyasında Yeni-Eflâtuncu düşüncenin gelişmesinde önemli rol oynamıştır[19]. Buna karşılık sonraki çağların Hıristiyan mistisizmi üzerinde İslâm tesiri olduğu muhakkaktır.

III

İslâm tasavvufunda özellikle sonraki dönemlerde pek büyük tesiri bulunan Yeni-Eflâtuncu düşünce İslâm dünyasına Hıristiyanlar vâsıtasıyla girmiştir. Plotinus'un *Ennead-lar*'ının IV ve VI. kitapları, Süryaniceye kısaltılarak tercüme edilmiş ve Süryaniler arasında "*Aristo İlâhiyatı*" adı altında okunur olmuştur. Dokuzuncu yüzyıl ortalarına doğru bu kitap yine aynı ad altında Bağdad'da Arapçaya çevrilmiştir. Eser ilk defa meşhur Arap filozofu el-Kindî tarafından Abbasî Halifesi Mu'tasım'a (833-847) sunulduğu için, bu tercümeyi El-Kindî'ye atfedenler varsa da onun tercüme etmeyip, tercümeyi gözden geçirdiği anlaşılmaktadır[20]. İlk İslâm filozoflarının eski Yunan filozoflarına âit fikirleri birer felsefi doktrinden ziyâde aynen hakikat olarak gördükleri düşünülürse, Plotinus'un pek büyük bir tesir yapmış olması (üstelik Aristo adı altında) beklenir. Bu tesiri en çok Fârâbî'de görürüz. Fârâbî[21], Eflâtun ile Aristo'nun ayni şeyleri söylediklerini isbata çalışırken Eflâtun adına daha ziyâde Yeni-Eflâtuncu görüşleri yaydı. Eflâtun'un Porfiri (Plotinus'un halifesi) tarafından yorumlanan hâliyle tanındığını unutmamalıyız.

Yeni-Eflâtuncu felsefenin Doğu'ya intikalinde en önemli rolü Proclus'un (M.S. 5. yüzyıl) oynadığı söylenir. Proclus bu felsefe mensupları arasında sistemin Plotinus'dan sonraki en büyük otoritesi sayılmaktadır. Bundan

başka Yeni-Eflâtuncuların İran üzerinden Şark'ı etkilemiş olmaları ihtimali de vardır. Yeni-Eflâtuncuların son sığınağı Atina'daki Akademi idi. Fakat Hıristiyanlığın kat'î zaferi üzerine bu akademi kapatıldığı zaman, içlerinde Damascius'un da bulunduğu yedi profesör İran'a göç etti. Orada Yunan ilim ve felsefesinin büyük hayranı olan Husrev tarafından çok iyi kabul gördüler (532), fakat bir yıl sonra geri döndüler[22].

İslâm felsefesinde Yeni-Eflâtuncu mistisizmin bütün izlerini açıkça görmek kabildir. Fârâbî ve İbni Sînâ gibi kendilerini mistik hayata girmemiş, hattâ belki ona muhalif bir tavır takınmış olanlarda bile, Plotinus'un büyük tesiri vardır. O kadar ki, Fârâbî'nin bilgi felsefesinde bilen ile bilinen'in (yani insan ile Tanrı'nın) ontolojik birliği fikrine rastlıyoruz.

Bazı oryantalistler, özellikle L. Massignon, İslâm tasavvufunda devirler ayırırlar ve Yeni-Eflâtuncu panteistik (vahdet-i vücudcu) felsefenin üçüncü devirde, yani Muhyiddin'le birlikte tasavvufa girdiğini iddia ederler. Bu iddia genellikle doğru olmakla birlikte açıklanmaya muhtaçtır. İslâm tasavvufunun birinci devresi zâhidler zamanıdır ve bu devirde mistik düşünce hareketine gerçekten rastlanmaz. Ancak ikinci devre denilen ve vahdet-i vücudcu mistiklere kadar olan zamanda Yeni-Eflâtuncu düşüncenin tesiri açıkça bellidir; esasen bütün felsefî düşünce sâhasını saran bir doktrinin sûfî entellektüellerine kadar varmaması kaabil değildir. Fakat bu tesirlerin Muhyiddin İbni Arabî'ye gelinceye kadar İslâmiyet'in ana çerçevesini zorlamayacak şekilde özümlendiğini, dolayısiyle karşımızda orijinal bir İslâm tasavvufunun bulunduğunu söyleyebiliriz. Şeriate en fazla bağlı kalan, yani İslâm düşüncesi çerçevesinden çıkmamaya fevkalâde dikkat eden Gazâlî'de bile Plotinus'un tesirini taşıyan birçok temalar vardır[23]. İlk akıl'ın "bir" olandan tıpkı ışığın güneşten yayılması gibi çıkması, varlıkların da ondan sudûr etmesi, aklî ruh doktrini, yüce güzellik kavramı ilh. hep İslâmî kavramlar çerçevesinde izah edilmekle birlikte bunlarda Plotinus'dan gelen ilham açıkça bellidir. Yine de

gerek Gazâlî gerek onun zamanına kadarki mutasavvıfların pek büyük çoğunluğu bizim bugün ehl-i sünnet akîdesi dediğimiz temel inançlarla çatışmamışlardır. İslâm tasavvufunun tarihî gelişmesi bahsinde bu uzlaşmadan etraflıca bahsedilmiştir.

Muhyiddin İbni Arabî ve onu takip edenlere gelince, bunlarda Filon'un ve Plotinus'un tesiri o kadar kuvvetlidir ki, bu tesirin zaman zaman İslâm'ın orijinal kaynaklarına hâkim olduğu görülür. Filon gibi Muhyiddin'in de dinî metinleri -Kur'an ve hadis- tamâmen allegorik sistemler haline getirmesi, yani onları bâtınî mânâların birer sembolü gibi görmesi Müslümanlar arasında inanç birliği -ve arkasından davranış birliği- bakımından tehlikeli anlaşmazlıklara gebe olmuştu. Muhyiddin'in bu yöndeki tesirleri özellikle *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nden aldığı anlaşılıyor.

IV

İslâm tasavvufunda yabancı tesirler meselesi oryantalistler tarafından olduğu kadar bazı İslâm müellifleri tarafından da çok defa abartılmıştır. Tasavvufa aleyhtar olanlar, titiz bir inceleme sonunda bazı fikirlerin menşe'ini İslâm dışında bir yere bağlayabilir veya bazı fikirleri İslâm'ın temel inançlarıyla tezat halinde görebilirler; nitekim bu türlü araştırmalar her devirde yapılmıştır. Bizim buradaki kısa izahatımıza bakanlar da İslâm dışında gelişmiş mistik cereyanlarla İslâm tasavvufu arasında hayret verici benzerlikler bulmuşlardır. Acaba bütün bu benzerliklerin mâhiyeti ve önemi ne olabilir?

Herşeyden önce şunu belirtelim ki, kültür benzerlikleri arasında illiyet bağı aramak her zaman geçerli bir yol değildir. Herhangibir zamanda herhangibir yerde görülen bir kültür unsuruna başka bir zamanda ve başka bir yerde de rastlandığında, bu ikisinin bir kültür difüzyonu yoluyla birbirine bağlantılı olduğunu iddia etmek bizi çok defa gereksiz zorlamalara götürebilir. Nitekim insanların çeşitli zaman ve yerlerde belkemeri kullanmış olmaları bu işin mut-

laka bir kaynaktan adım adım yayıldığını göstermeyebilir. İnsanın insan olarak sâhip bulunduğu ortak özelliklerden doğan birtakım neticeler vardır ki bunların başkalarından kopye edilmesi gerekmez. Meselâ din olayının bir yerde doğup oradan yayıldığını söyleyemeyiz; dinî düşünce evrensel bir olaydır.

İkinci olarak, kültür temasları ve alışverişleri dünyanın her çağında ve her yerinde görülmüştür; hiçbir cemiyet bundan kaçınamaz. O kadar ki, İslâmiyet'i bir inanış sistemi olarak benimsemeyen ilim ve fikir adamları bile onun bu konudaki fevkalâde anlayışı karşısında hayranlıklarını belirtmektedirler. Zira İslâm yeni bir dünya görüşü ve yeni bir sosyal nizâm getirirken insan cemiyetinin yapısı ve işleyişini dâima hesaba katmış, hem idealist hem gerçekçi olmuştur. Meselâ İslâm'dan önceki örf ve âdetlerden bazıları açıkça reddedildiği halde bazılarına dokunulmamıştır. Daha sonra İslâm hukukunun gelişme seyri içinde mahallî örf ve âdetlere -İslâm'la çatışmadıkları ölçüde- geniş bir saha bırakılmıştır. Kısacası, başka sistemlerden birtakım unsurların İslâm cemiyeti bünyesi içinde yer alması hem sosyal bir zarûret, hem dinî bir cevâzın neticesidir. Günlük hayâtımıza bir bakacak olursak, gerek zihnî gerek davranış olarak bu hayatın herbir parçasını bir başka kaynağa bağlamak mümkündür[24]. Bunları parça parça ele alacak olursak, hayâtımız tam bir yamalı bohça gibi görünür. Halbuki biz kendimizi Müslüman Türkler olarak biliyoruz. Bu demektir ki, kullandığımız şeylerin başlangıcı nerede olursa olsun, bunlar bizim hayâtımız içinde birbiriyle kaynaşarak belli bir hüviyet kazanmışlardır. Hiç kimse bizi iskarpin giydiğimiz veya felsefe okuduğumuz için Türklükten ve Müslümanlıktan çıkmış sayamaz.

Bu düşünceleri hesaba kattığımız zaman, İslâm tasavvufunda yabancı unsurlar meselesinin Müslümanları rahatsız edecek boyutlara nâdiren ulaştığını görürüz. Tasavvufun dinin hudutlarını zorladığı zamanlar olmuştur; fakat İslâm cemaatının hayret verici gücü sâyesinde eğrilerin doğrultulduğuna, bütün sapma teşebbüslerinin çizgi dâhiline sokul-

duğuna şâhit oluyoruz. İslâm cemaatının gücü o kadar büyüktür ki, ana yoldan sapmaları ortak inanç sistemi dâhilinde uygun bir te'vile tâbi tutarak, hem yabancı fikre İslâmî bir renk vermiş, hem o fikrin sâhiplerini cemaat içinde tutmayı becerebilmiştir. Hallac'ın "Ene'l-Hak" derken neyi kasdettiği hâlâ meçhûldür, ama Müslümanların büyük çoğunluğu bu sözden "Ben hakkı söylüyorum", "Ben Haktanım" vs. gibi mânâları çıkarmışlar, böylece hem sözü, hem Hallac'ı kurtarmışlar, ve netice itibariyle esas İslâm inancında bir gedik açılmasını önlemişlerdir. Bunun nasıl olduğunu İslâm tasavvufunun tarihî gelişmesinden bahsederken anlatmaya çalışacağız.

İslâm Tasavvufunun Tarihî Gelişmesi I

Tasavvuf -diğer mistik sistemlerde olduğu gibi- hayata karşı belli bir tavır ve davranış olarak başlamış, daha sonra bir düşünce tarzı halinde sistemleştirilmeye çalışılmıştır.

İslâm'da ilk sûfîler diye gösterilen kimselerin -Ebû Zer Gıfarî gibi- esas karakteri zühd ve takvâda dikkati çekecek kadar ileri gitmeleridir. Bunlar Allah yolunda maddî hayatlarını hiçe sayıyorlar, bütün dünyevî varlıklarından kurtuldukları ölçüde Allah'a yakın olacaklarını düşünüyorlardı. Hakikatte zühd hayatı Peygamber'in karakteri idi; Hz. Muhammed, elindeki bütün imkânlara rağmen fakir bir hayat yaşamış, maddî servete kıymet vermemişti. Allah yolunda harcamayı teşvik ediyor, hattâ rivâyete göre fakirliğiyle öğünüyordu. İlk müslümanlar arasında onun hayatını örnek alarak zâhidlikte ileri giden bazılarının nefse âit arzuları mânevî yükselmede kendilerine engel sayarak erkekliklerini bile fedâ etmeye kalktıkları, fakat Peygamber tarafından engellendikleri bilinir. Kaynaklar, sahâbeden Ebû Zer Gıfarî, Huzeyfetü'l-Yemânî ve İmran İbni Hasan Huzaî'yi ilk zâhidler arasında göstermektedir[1].

Sûfî kelimesi ve onunla birlikte tasavvuf[2] daha sonraki tarihlerde (Hicrî ikinci yüzyılda) ortaya çıkmıştır. Yine de bu ilk sûfîleri mistik olmaktan ziyâde zâhid saymak doğrudur, çünkü bunlar keşf yoluyla Kur'ân'ın derûnî hakikatleri-

ne ulaşma iddiasında değillerdi. Kur'ân'ın en büyük yorumcusu ve her türlü yorum ihtilâfında mutlak hakem olan Peygamber hayatta iken sahâbenin ferdî yorumlara girişmesi zaten beklenemezdi. Kur'ân'ın normatif esaslarına uymanın yanısıra bir de onun hakikatini içine sindirmek ve zengin bir mânevî hayat yaşamak sözkonusu olunca, bu noktada Peygamber'in hayatından pekçok örnekler bulunabileceği şüphesizdir. Şu husus göz önünde tutulduğu takdirde herhangi bir örneğe de ihtiyaç yoktur: Peygamber'in bir din kurucusu olarak gösterdiği eşsiz samimiyet ancak fevkalâde derin bir mânevî hayatın, Allah ile sarsılmaz bir râbıtanın eseri olabilirdi. Onun geceleri geç vakitlere kadar ibâdet ve duâ ile meşgul olması yine bu derin mânevî hayatın en büyük delillerinden biridir.

Şu halde tasavvuf, dini sâdece kaideler olarak almayıp onun derûnî mânâsına nüfuz etmeye çalışmak ve dolayısıyle mânevî hayatı maddî hayata üstün kılmak, Allah'la kul arasındaki münâsebeti iyice derûnîleştirmek şeklinde alınırsa, İslâm ile tasavvuf hemen hemen aynı mânâya gelir. Nitekim Hicret'in ilk üç yüz yılında gördüğümüz başlıca mutasavvıfların esas karakteri bu olmuştu. Bu devirde sûfîlerin iç hayata verdikleri önemin aşırı bir tecerrüde yol açtığı, mutasavvıfların sosyal, siyasî ve iktisadî hayattan elden geldiğince uzaklaştıkları görülüyor. Gerçekten, Hâricî ve İmamî'lerin dış-siyasî davranışlara göre hüküm vererek yarattıkları dehşet ve kargaşalık karşısında sûfîlerin dünyevî kavgalara sırt çevirmeleri genellikle bu karaktere bir reaksiyon sayılmaktadır. Fakat sûfî hareketinin birinci dönemi diye bilinen bu devirde tecerrüd ve tevekkül fikri zannedildiği kadar aşırı bir hal almış değildi. İlk büyük mutasavvıf sayılan Hasan Basrî, Müslümanların siyasî liderlere itaat etmeleri gerektiğini söylemekle birlikte yine her Müslümanın bu liderlerin icraatına karşı vicdanî kanaatlerini açıkça ifade etmelerini iktidar sâhiplerine nasihatten geri durmamalarını tavsiye ediyordu. Hasan Basrî "hurûc alessultan" fikrini, siyasî ve sosyal nizâmı muhafaza endişesiyle, reddetmekle

birlikte "kitman" (liderlerin haksız icrâatı karşısında susma) fikrine karşı idi[3].

Hasan Basri'nin dinî fikirleri ehl-i sünnet akîdesine sâhip bir fakihin veya münfesirin fikirlerinden hiç farklı değildir. Sonraki tarihlerde tasavvuf adı altında yaygınlaşan birçok bâtınî inançlara bakarak, Hasan Basrî'yi sûfîlerden ziyâde ulemâ zümresinden saymak doğru olur. Zaten kendisi zamanının en tanınmış din âlimi idi. Onun Kur'an'ın hükümleri hakkındaki yorumları çoğunlukla realist ve hattâ rasyonalisttir. O kadar ki, esas itibariyle duygusal reaksiyon uyandırmaya yarayan pekçok şeyi rasyonel olmadığı için reddediyor. Onun mutasavvıf olarak ayırdedici özelliği kalbe önem vermesi, nefs muhasebesi yoluyla günahtan kaçınmayı öğütlemesi, ve dünyaya aldanmamaları için insanları devamlı şekilde uyarmasıdır. Ona göre dünya için âhireti satan her iki dünyayı da kaybeder, ama âhiret için dünyayı satan ikisini birden kazanır.

Bütün bu fikirler Batılılar'ın mistisizm dediği ve sonraki bazı sûfîlerde görülen tabiat-üstü veya duyulardışı bir âlemle temâs, veya Tanrı ile bir olma iddiasının tamâmen dışında şeylerdir. Hasan Basrî iyi bir Müslümanın Allah'ın sevdiği bir kul olabilmek maksadıyla neler yapması gerektiğini söylemeye çalışıyor ve bu hususta Müslümanlar arasında hiçbir ayırım yapmadan herkesin "makûl" sayacağı şeyler teklif ediyor.

İlk zâhidlerin Hıristiyan münzevîlerini taklid etmiş olmaları pek muhtemeldir. Mekke'de, İslâm'dan önce de sûfîlerin bulunduğu söylenmiştir[4]. Anlaşıldığına göre bunlar İslâm'dan önceki hayattan uzak yaşayan, üzerlerine gelecek bir ilâhî gazabdan dehşete kapılarak zühd yolunu tercih eden kişilerdi[5]. Sûfî isminin kaynağı olan sûf (kaba yün kumaş) da bunların kıyâfetleri olmalıdır. Sûf böylece dünya hayatına kıymet vermeyişin bir sembolü olmuştur. Hicretin ilk ikiyüz yılında Medine'de ve özellikle Irak bölgesinde Zühhâd, Kurrâ, Bekkâün, Kussas, Nussak gibi çeşitli adlar altında popüler zümreler vardır ki bunların ortak karakteri halkı Allah'ın gazâbı husûsunda uyarmak idi. Bir çeşit halk

vâizi olan bu adamlar halkın toplu bulunduğu yerlerde heyecân içinde Kur'ân okur ve ağlarlar, yine Kur'ân'dan aldıkları hikâyeleri süsleyerek bunlar üzerine inşâ ettikleri ahlâkî vaazlarla halkın din anlayışı üzerinde büyük tesir icrâ ederlerdi. Bunların heyecân unsuruna fazla yer veren din anlayışlarıyla ilk İslâm fıkıhçılarının -ister istemez- şekil unsuruna önem veren anlayışları arasındaki çatışma, yavaş yavaş ulemâ karşısında bir sûfî tabakasının teşekkülüne ve bunların bir zümre hâlinde şuûr kazanmalarına -ve daha sonra teşkilâtlanmalarına- yol açmıştır. İlk sûfîler esas itibariyle bu zühhâd (zâhidler) tâifesi arasından çıkmıştır.

Hallâc'a kadar (ö. 922) gelen ilk mutasavvıfların doktrinleri ve yaşayışları hakkındaki bilgilerin çoğu ikinci, üçüncü elden anekdotlar halinde bize intikal etmiştir. Bağdad'da tasavvufa sempati duyan birçok muhaddis ve edîbler meclisler tertipliyorlardı. İslâm tasavvufu üzerine ilk anekdotlar buradan çıkmıştır. Bu anekdotları toplayan ansiklopediler sâyesinde sûfîlik popüler bir hâle gelmiştir ki, bunların en eskileri Burculanî'nin *Kitâbü'r-Ruhbân*'ı ile *Kerem ve Cûd* ve *Sehâ en-Nüfûs*'udur. Bundan sonra İbni Ebi'd-Dünyâ'nın eseri geliyor. Bunlarla birlikte Huldî'nin *Hikâyât*'ı ve Ebû Nuaym'ın *Hilye*'si sonraki kitapların başlıca kaynağı olmuştur. Anekdot kitaplarında bir hikâyenin birkaç varyantına raslıyoruz ki, tasavvuf gibi sözdeki en ufak nüansların bile büyük mânâ farkları yarattığı bir sâhada bu durum araştırıcıların işini bir hayli güçleştirmektedir. Müphem rivâyetlerin ve şifahî nakillerin sosyal-psikolojik faktörlerle nasıl değişikliklere uğradığı hesaba katılırsa, ilk devir sûfîlerinin etrafında teşekkül eden şöhret ve kudsiyet hâlesi daha iyi anlaşılabilir. Fakat bu adamların doktriner görüşlerinden ziyâde verdikleri yaşayış örnekleriyle kitleleri cezbettikleri muhakkaktır; fakihler ile esas anlaşmazlıkları da buradan doğmaktadır. Mutasavvıflar dini hiçbir zaman bizim anladığımız mânâda bir ilim konusu olarak görmemişler, dinin ancak yaşandığı zaman bir mânâsı olabileceğini söylemişlerdir. Bu yüzden ilk İslâm fıkıhçılarının din yorumları onları iki bakımdan tedirgin etmiştir. Birincisi dini, objektif, hâricî bir

kaideler sistemi olarak almanın hakikî imânla herhangibir ilgisini görmemişler; ikinci olarak da fıkıhçıları ferd olarak "başkalarına tavsiye ettiklerini şahsen yapmayan" samimiyetsiz insanlar olarak telâkkî etmişlerdir. Hukukçunun şekilciliği ile mutasavvıfın hissî hayatı arasında görülen tezat daha sonra zâhir ilmi bâtın ilmi diye bir kutuplaşmaya yol açacaktır. Maamafih, Hasan Basrî başta olmak üzere tanınmış mutasavvıfların çoğu dinî ilimler sâhasında da ihtisas sahibi kimselerdi ve onların varlığı tasavvufu sırf halk hatibi veya pazaryeri vâızı takımından kimselere mahsus avamî bir telâkkî olmaktan çıkarmıştır. Nitekim bu "ulemâ" zümresinden bazıları fıkıhçıların yaptığı sistemleştirme çalışmalarına karşı kendi "yollarının" esaslarını koymuşlardır.

II

Dokuzuncu yüzyıldan itibaren zühd hareketi daha çok mistik bir karakter kazanmaya başlıyor ki, bu istihalenin başında meşhur sufî Harîs Muhâsibî'yi (781-837) görüyoruz. Muhâsibî ilk olarak sûfî anlayışını bir doktrin halinde geliştirmeye çalıştı. Onu kendinden öncekilerden ayıran en önemli tarafı ilâhî aşk konusunda söylemiş olduklarıdır. Muhâsibî'ye kadar sûfîler daha ziyâde Allah korkusu ve kısmen Allah sevgisinden bahsediyorlardı. Fakat ilk defa o oldukça ferdîleşmiş ve Allah tarafından bir lûtf olarak verilmiş aşktan bahsetti.

> "*Âşıkların kalplerine kendi aşkının tohumlarını saçan O'dur. Kendini bize bildiren, bizi kendine itaat ettiren... de hep O'dur. Sonra zihinlerindeki gücün teksif edilmesiyle onları kalplerinin derinliklerinde kendi sesini dinlemeye çağırdı: "Ey benim şâhidlerim; size gelenler beni bulamadıkları için hasta olmuşlarsa onları tedâvî edin; benim hizmetimden kaçmışlarsa onları geri döndürün; benim lûtuf ve inâyetlerimi unutmuşlarsa hatırlatın. Muhakkak ki ben sizin için en iyi hekimim, çünkü ben hilm sahibiyim ve halîm olan kendine hizmet için halîm olanları seçer" dedi... Allah onları kendine dost*

edince onlara lûtuf ve keremini de bezleder. Bu lûtuflar âşikâr olduğunda (o kimselerin) Allah'a olan aşkları belli olur. Aşkın tezâhüründe belli bir şekil veya tarz yoktur; kendini belli bir şekil ve biçimde ortaya çıkarmaz. Ancak biz onu âşıkın karakterinden ve Allah'ın ona bol bol saçtığı lûtuflardan, Allah'ın onu doğru yola götürüşünden ve kalbine ilham ettiği şeylerden tanırız. Allah'ın lûtufları kendisini sevenlerin kalplerine ulaşır. Allah aşkının en belirgin işâreti benzin sapsarı olması, devamlı tefekkür ve teemmül, uzun geceler tam bir teslimiyetle ve ölümün gelmesi korkusundan dolayı acele ederek yapılan tâat ve ibâdettir."[6]

Görülüyor ki Muhâsibî zühdü, korku ile birlikte fakat ondan daha çok sevgi ile birleştirmiş bir sûfîdir. Aşk felsefesi tasavvuf tarihinde bir dönüm noktası teşkil ediyor. Muhâsibî bu geçişin tek temsilcisi değildir, ama en önemli temsilcisi olduğu muhakkaktır[7]. Bu istihâlenin, eğer zühd devam edecekse, tabiî bir netice olarak karşılanması gerekir. Gerçekten, daha önce de işâret edildiği gibi [8] evrene karşı menfî bir tavır takınarak zühd hayatı yaşamak kuru ve tadsız bir hayatın ısrarla devamı demek olur ki bu imkânsızdır. İnsan zühdü ancak bir mânevî heyecan ile, yani müsbet bir hedefle birleştirdiği takdirde ondan zevk duyar ve devam ettirir. Böylece, korku ile başlayan şey sıkı bir kulluk ve nihâyet muhabbetle neticelenmiştir. Bu değişmenin Bağdad'da vuku bulması ve Abbasî müsamahakârlığının, tercüme faaliyetlerinin zirvede bulunduğu bir zamana rastlaması insanın aklına hemen dış tesirler getirmektedir. Muhtemelen bu sırada tevhid fikrinin ulemâ arasında çok konuşulan bir konu olması sûfîlerin bu meseleyi kendi açılarından izah etmelerine yol açmıştır.

Tasavvufun zühd devrinde sünnî itikadı ile herhangibir çatışma olmamıştır. Muhâsibî'nin çağdaşı olan meşhûr Ahmed bin Hanbel'in bile bir zühd kitabı yazdığı düşünülürse, zühdî tasavvufun fıkıh açısından hiçbir problem yaratmadığı açıkça anlaşılır. Gerçekten, Muhâsibî, ehl-i sünnet

ulemâsı tarafından reddedilebilecek birşey söylemiş değildir. Onun Kur'an ve sünnet dışında hiçbir rehber tanımadığı açıkça görülüyor. Nitekim bir çeşit biyografi mâhiyetinde olan *Kitâbü'l-Vesâyâ*'sında kendi zamanının inanç kargaşalıklarından uzun uzun bahsettikten sonra, insanı selâmete ulaştıracak yolun ancak Şeriat'e tam mânâsiyle uymak, emir ve nehiyleri sıkı bir şekilde tâkip etmek ve Peygamber'i rehber edinmek olduğunu söylüyor.

Bu dönüm noktasının en renkli simaları arasında Zünnûn-ı Mısrî (ö. 861), Bâyezid-i Bistamî (ö. 875) ve Cüneyd-i Bağdadî (ö. 910) vardır. İslâm mistisizmine panteizmin girişi bunlarla başlamıştır. Yunan felsefesinin ilk izleri de yine bu yüzyılda Tirmizî (ö. 898) ile birlikte ortaya çıkıyor. Bâyezid şathiyatı ile, yani vecd halinde söylediği ve dinin temel inançlarına zıd görünen sözleriyle meşhur olmuştur. Bu sözler arasında Sünnî müslümanları en müşkül durumda bırakanı ise bir defasında "benim şânım ne yücedir" diye bağırmasıdır. Yine, müezzin, Allahu Ekber dediği zaman "Ben daha büyüğüm" dediği rivâyet edilir. Fakat bütün bunlar hep yüzyıl kadar sonra toplanan rivâyetlerdir; Bâyezid hiçbir eser bırakmamıştır[9]. Onun zühdde çok ileri gittiği de söylenir[10]. Bu arada tıpkı Peygamber gibi Mi'raç'da bulunduğunu iddia etmesi yüzünden memleketinden sürülmüştür. Fakat bütün bunlara rağmen Cüneyd ile Hallâc onun "daha işin başında" kaldığını söylerler. Bâyezid'in şathiyatı üzerine yorumlar yapan Cüneyd, bütün İslâm tasavvufunun en orijinal ve en parlak şahsiyeti olarak bilinir. Muhâsibî'nin bir müridi olan Cüneyd, Bâyezid'in şathiyatını yorumlamak suretiyle onun sözlerini şeriat dâiresine sokmaya çalışmıştır. Anlaşıldığına göre, Bâyezid ve Zünnun gibi zındıklıkla suçlanan sûfîler tasavvuftaki "fenâ" teorisinin tehlikeli sonuçlarını hesaba katmayacak kadar ileri gitmişler ve tasavvuf hareketinin Müslümanlar nazarında bir sapık mezhep görüntüsü kazanmasına yol açmışlardı. Fenâ doktrinine göre sûfî kendisindeki beşerî vasıflardan sıyrılarak nihâyette Allah'ın vasıflarını kazanır; yani insanî benliğini öldürerek ilâhî vasıflara kavuşur. Sonraki pekçok yorumcular gerçek-

ten hem Bâyezid'de hem Hallâc'da görülen Tanrılık iddialarının sırf bu şekilde bir "vasıfta birlik" hali olduğunu, yoksa bunların zât olarak Tanrılık iddia etmediklerini söylemişlerdir. Cüneyd mistik hallerde şuûra doğan şeylerin objektif bir gerçeği olamayacağını söylemektedir ki bu nokta bazı sûfîlerin gerçekten İslâm'la bağdaştırılamayan şathiyatta bulunduklarını imâ ediyor. Yine aynı şekilde, Cüneyd'e göre ma'rifte ilimden üstün olamaz; yani sûfîlerin mistik sezgi ile bildikleri şey rasyonel bilginin neticelerine tercih edilemez. Yine Cüneyd, serbest olan şeylerden (ibâha) önce yasak olanlara (tahrîm) dikkat ve riâyet etmek gerektiğini belirtmektedir. Aslında bütün bunlar o çağda tasavvuf hareketinin şeriat hudutlarını zorlamakta olduğunu işâret ediyor. Bu çatışma Hallâc olayından itibaren iyice artmak üzere gitgide ehl-i sünnet itikadı istikametinde gelişmiştir.

Cüneyd, sûfîlerin tevhid doktrinini Kur'an'daki "Elestü"[11] misâkına dayandırıyor. Ona göre insanın -ve insanlığın- bütün hayatı oradaki ahdi yerine getirmek ve "menşe'ine dönmek" olayından ibarettir. Vecdin son merhalesi (kemal ve nihâye) de bu olmalıdır. Buradaki menşe' veya bidâye, Cenâb-ı Hakk'ın bizi ezelde temsil ettiği hal(ide)'dir, ki bunu şimdiki mevcudiyetimiz olarak anlamalıyız. Elest bezminde Allah'ın yarattıkları şimdiki mânâsiyle "gayr-i mevcud" idiler. Onlar öyle bir mevcudiyet içinde idiler ki onu ancak Allah'ın ilmi kavrar. Cüneyd'e göre insanın "mevcud olmadan evvelki" haline dönüşü Yaratıcı'nın hayatına girme mânâsına gelir; bu ise fenâ yoluyla beka bulmak demektir. Yani sûfî ölerek hayat bulur, onun ölümü "hayat-ı asliyeye katılma" mânâsına gelir. Nitekim Cüneyd'e göre tasavvuf "Allah'ın seni senliğinden öldürmesi ve kendisinde yaşatması"dır. Şu halde Allah'ta beka bulmak için benlikten geçmek gerekir. Ancak, benliğin ölümü insanın mevcudiyetinin son bulması mânâsına gelmez; burada sâdece onun ferdiyetinin "Tanrı ile ve Tanrı'da" ebedîleşmesi söz konusudur. Fakat Cüneyd beka kavramını bu kavramın mûcidi olan Harrâz'dan farklı bir şekilde kullanmaktadır. Harrâz zühd yoluyla nefsânî arzulardan sıyrılma (benlikten geçme)

sonunda rûhun, ilâhî inâyetle, bir transfigürasyona (şahsiyet istihâlesi) uğradığını söylüyor. "Aynü'l-cem" denen bu hal iki özün birleşmesidir. Halbuki Cüneyd, vecd hâlindeki birleşmenin o halden sıyrılmakla, yani maddî âleme dönmekle sona eren geçici bir durum olduğunu düşünüyor[12]. Önemli olan -Bâyezid'in aksine- kendinden geçtikten sonra ayılmak ve "Allah'da beka bulduğunu" farketmektir. Cüneyd'e göre sûfî'nin hâli, sevgiliyle bir zaman beraber olmuş bir âşıkın ona yeniden kavuşmak için çırpınması ve devamlı hasret çekmesidir.

Görülüyor ki, Cüneyd'in zamanına kadar tasavvuf artık zühd safhasını çoktan aşmış, mistik doktrinler teşekkül etmeye başlamıştır. Bu kitabın Ekler kısmında Bâyezid'den nakledilen metinde de görüleceği gibi, klâsik mistisizmin esası olan birlik, herşeyin birden çokluk hâlinde zuhûru, ve sonra başlangıçtaki birliğe dönüş doktrini yerleşmiş, bu dönüşün hayattaki vâsıtası olan vecd hâli sûfîler arasında yaygınlaşmıştır.

Bu safhada sûfî doktrininin meşrûiyet kazanabilmesi için uzun yıllar devam edecek olan yeni bir metodun ortaya çıkışına şâhit oluyoruz. İslâm cemaatının o zamana kadarki ortak özellikleri, yani insanları İslâm cemaatinin mensubu yapan şeyler Şeriat'in hükümlerinin câri olmasıydı. Bu hükümlerin dayanağı insanların vicdanı olmakla birlikte, insanları asıl birbirine bağlayan ve onlara cemaat şuûru veren şey bu vicdan halinin dış tezâhürlerinde görülen benzerliklerdir. Herkesin namaz kılması, oruç tutması, zekât vermesi, hukukî münâsebetlerinde Kur'ân ve Sünnet'den çıkarılmış kaidelere uyması ilh... cemaat şuûrunun başlıca dayanakları idi. Sûfîlerin bu alışılmış benzerlikleri değersiz kılacak, dolayısiyle onları ortadan kaldırabilecek bir tefsir yoluna gitmeye kalkmaları, cemaatin şiddetli tepkisiyle karşılaşacaktır. Nitekim öyle oldu ve sûfîler kendi doktrinlerinin İslâm'a uygunluğunu isbat etmek zorunda kaldılar. Bunun için herşeyden önce sûfî doktrininin açıkça vaz edilmesi gerekiyordu. İşte bugün bizim kaynak olarak kullandığımız klâsik tasavvuf kitapları böylece ortaya çıkmaya başladı. Cüneyd'in

yukarıda özetlemeye çalıştığımız görüşlerinin pratikte böyle bir gâyesi vardı.

Sûfîler fıkıhçıların yolunu beğenmiyorlardı, bunun için İslâm'ı asıl kendilerinin doğru anladığını ve uyguladığını iddia ederek "ilm-i tasavvuf" diye yeni bir ilim sâhası[13] icâd ettiler. İbni Haldun, tasavvuf ilminin çıkışında esas gâyenin sûfîlerin kendi aralarında kullanılan terimlere vâzıh birer mânâ kazandırmak olduğunu, sonradan ilmin yazılı kitaplar hâline dökülmesi üzerine sûfîlerin de kendi ilimlerine âit kitapları yazdıklarını söylüyor:

> "... *Zira evzâ-ı lûgaviyye ancak maânî-i müteârefe için olmağla müteâref olmayan bir mânâ zuhûr ettikte andan kolaylıkla anlaşılacak bir tâbir ile ıstılah etmek âdât-ı insaniyyedendir. İşte bu sûretle ashâb-ı tasavvuf sâir ehl-i şer'in bilmediği böyle bir nev'i ilim ile mümtaz oldular ve bu cihetle ilm-i şeriat iki sınıf oldu. Bir sınıfı fukahâ ve ehl-i fetvâya mahsustur ki ibâdât ve âdât ve muâmelâtta olan ahkâm-ı âmmedir. Ve sınıf-ı diğeri ashâb-ı tasavvufa mahsustur, ki bu , mücâhedeye ve muhâsebe-i nefse kıyâm ile tarîk-i mücâhedelerinde ârız olan zevk ve vecdlerde ve bir zevkten zevk-ı âhara terakkînin keyfiyetinde ve bunlara dâir beynlerinde deverân eden ıstılâhâtın şerhinde kelâmdan ibâret olarak. Vaktâ ki ulûm ve fünûn sudûrdan sütûra nakl ile fıkıh ve usûl-i fıkıh ve ilm-i kelâm ve tefsîr ve ulûm-ı sâire te'lif ve tedvin olundıyse bu tarîkatın ricâli dahi kendi tarîklerini keşîde-i simt-ı te'lif ettiler...*"[14]

Burada dikkati çeken bir nokta tasavvufun şer'î ilimlerden biri olarak gösterilmesidir. Gerçi İbni Haldun'un bu mütalâası çok sonraki tarihlere âittir, ama daha dokuzuncu yüzyılda sûfîler, gerçekten kendi yollarının Kur'an ve Sünnet'i hakkıyla anlamayı sağladığını iddia ediyorlardı. Sûfîler kendi yollarının üstünlüğünü dâima iddia etmekle birlikte bu üstünlüğün şeriatın dışında değil, fakat onunla birlikte ve onun ötesinde bulunduğunu bilhassa belirtmeye çalıştılar. Maamafih, onların dini anlamakta fıkıhçılardan oldukça

farklı bir metod kullanmaları yüzünden "şeriat" tâbiri yavaş yavaş eskisinden farklı bir mânâ kazanmaya başlamış, bununla dinin objektif kıstasları anlaşılır olmuştu. Aslında sûfîler şeriatin dışında görünmemek için elden geleni yaptılar.

III

Sufî doktrini ile şeriat, yahut ehl-i sünnet itikadı arasında birlik ve uygunluk sağlamak üzere gayret sarfeden önemli şahsiyetler arasında Tirmizî [ehl-i sünnet müslümanları arasında ilk defa filozof (hakîm) lâkabıyla anılan muhaddis-sûfî] Tüsterî ve Harrâz sayılır. Bu yaklaşmayı sağlamak için uğraşanların ulemâ tarafından değil de sûfîler tarafından çıkması dikkati çekmektedir. Sûfîlerin büyük çoğunluğa kendilerini kabul ettirme ihtiyacını şiddetle duydukları anlaşılıyor. Bunların çok defa ulemâ tarafından zındıklıkla suçlanması ve güç bir hayat yaşamaları hesaba katılırsa bu titizlik ve hassâsiyetin sebepleri daha iyi anlaşılır. Fakat muhakkak ki, sûfîliği sünnî müslümanlığa uyacak şekilde yorumlayan eserlerin en tesirlileri -Gazâlî istisnâ edilirsi- meşhûr sûfîlerin kitaplarından ziyâde onlar hakkında yazılmış olan derleme eserlerdir. Bu kitapların bir kısmı kaybolmuş, fakat daha sonraki nakilleri sâyesinde kısmen bugüne intikal edebilmiştir. Bunlardan en sistemli olan ve en çok kaynak değeri taşıyanlar Ebû Nasr Serrâc'ın *Kitâbü'l-Lumma' fi't-Tasavvuf*'u ile Kuşeyrî'nin *Risâle*'sidir. Kuşeyrî'nin Türkçeye çeşitli tercümeleri vardır ve en son yeni harflerle de çıkmıştır[15]. Serrâc'ın kitabı Nicholson tarafından neşredilmiş olup henüz hiçbir yabancı dilde tercümesi yoktur. Tipik bir örnek olarak ona kısaca bakalım:

Serrâc'ın asıl maksadı sûfî yolunun Kur'ân ve Sünnet'e dayandığını göstermektir. Nitekim kitabın Hulefâ-yı Râşidîn'e ve temel ibâdetlerin âdâbına ayrılmış kısımları ona normal bir akaid ve ilmihal kitabı manzarasını vermektedir. Serrâc'a göre sûfî'nin normal Müslümandan yegâne farkı, dinî hayatın derûnî tarafına fazla önem vermesinden ibârettir. Bu noktadan hareketle, Kur'ân ve Sünnet'e çok

aykırı görünen şathiyâtı bile yine Kur'ân ve Sünnet'e uygun bir yoldan te'vile çalışıyor. Kendisi sünnî bir Müslümandır ve tasavvuftaki beka kavramını İslâm'daki tevhîd akîdesi çerçevesinde izâha çalışır; hulûl'ü açıkça reddeder. Sûfîlik hakkında verdiği târifler sünnî Müslümanların kabul edebilecekleri şeylerdir. Sûfîlerin esas itibariyle Kur'ân ve hadîste Peygamber'in ahlâkıyla ilgili olan keyfiyet ve hissiyata nüfûz edip onları kendi nefslerinde bulmaya gayret ettiklerini söylüyor[16]. Ona göre sûfîler fukaha ve ulemâ'nın zor anladıkları ilimlere de vakıftırlar ki, onlar bu bilgileri Kur'an ve hadisin zâhirde göze çarpmayan mânâsından çıkarırlar[17]. Serrâc, en çok tartışma konusu olan vecd bahsinde ise tamâmen sünnî bir tavır takınıyor ve Kur'ân ve Sünnet'te yeri bulunmayan her türlü vecdin bâtıl olduğunu (naklen) bildiriliyor[18]. Yine aynı şekilde, vecdin ve diğere mistik hallerin başkasına nakli (ifâdesi) imkânsızdır; bunlar konuşmaktan ziyâde susmakla ifâde edilir[19]. Bizim konumuz bakımından en önemlisi ise kitabın son kısmında tasavvufu yanlış anlayanların düştükleri hatâların belirtilmesidir. Serrâc burada sünnî Müslümanlığa uygun düşmeyen hususların tamâmen yanlış bir tasavvuf anlayışını temsil ettiğini söylüyor, ki bu noktalara ilerde tekrar döneceğiz.

Bu ve benzeri eserleri (meselâ Kelâbâzî'nin *Taarruf'u* ve Kuşeyrî *Risâle*'si) gözden geçirenler bunlarda Peygamberin hakikî tâkipçilerinin sûfîler olduğunu göstermek hususunda özel bir gayret görürler. Yine bu eserlerden açıkça anlaşılıyor ki yazarların endişesi sâdece kendilerini sünnî cemaate kabul ettirmek değil, aynı zamanda bizzat sûfî yolunu seçenler arasında meydana gelen kargaşalıkları ortadan kaldırmaktır. Nitekim zâhidlik yolunun sûfîliğe dönüşünde önemli köşebaşlarından biri olan Antakî, kendi zamanında sûfîlerin câhilliğinden şikâyet etmekte ve âlimlerin servet peşinde koşmaları yüzünden gençlerin tahsil ve terbiyeden mahrum kaldıklarını söylemektedir.

Sûfîler arasındaki "dikişsiz" şathiyatın sebep olduğu kargaşalıklar ise bütün müelliflerin ortak şikâyetidir.

IV

Sünnî Müslümanlıkla sûfî hareketi arasındaki bağlantının muhafazası ve sûfîliğin İslâm-dışı bir istikamet tutturmaması için sarfedilen gayretlerin en büyüğü ve en önemlisi Gazâlî'nin çalışmalarıdır. Bütün İslâm tarihinde din anlayışı bakımından Peygamber'den sonraki en önemli dönüm noktasının Gazâlî olduğu söylenir. Hattâ bu hususta oynadığı rol bakımından ona "Peygamber'den sonraki en büyük müslüman" diyenler bile vardır. Gazâlî'nin durumu, tasavvufta İslâm açısından neyin daha önemli, neyin daha mânâsız olduğunu göstermek bakımından özellikle incelenmeye ve örnek alınmaya değer bulunmaktadır.

Gazâlî hayatının ilk döneminde bir fıkıh âlimi olarak çalıştı. Fakat bir zaman şiddetli bir düşünce buhranı (Crise de Consicience) geçirdi ve o zamana kadar uğraştığı ilimleri, yaşadığı hayat tarzını, inanç ve ibâdet konusundaki görüşlerini bir tarafa bırakarak münzevî bir sûfî hayatı yaşamaya başladı. Bir müddet sonra bu hayatı da bırakarak eski mesleğine dönüp hocalık yapmaya yeniden başladı. Bu son safhada Gazâlî ilk döneminin anlayışında değil, ama sûfîlik döneminin eserlerini de aynen taşımıyordu. Kısacası, o bir taraftan sünnî Müslümanlığın bütün esaslarını kabul ederken, diğer taraftan dinin kuru bir îmân ikrarından ve ibâdetleri yerine getirmekten ibâret olmadığını düşünüyordu. Ona göre îmân kalbin derinliklerinde yaşanılan bir şeydir ve sûfîlik işte bu derûnî hayatın yaşanılması konusunda bir metod olarak büyük kıymet taşıyordu. Gazâlî bu kıymetin gerçekte neden ibâret olduğunu, sûfî hayatının bütün subjektif tecrübelerini geçirerek gördü.

Gazâlî'nin sünnî tasavvuf anlayışını yerleştirmek üzere çalışan diğer şahsiyetlerden farklı ve orijinal tarafı, onun İslâm'da sünnîlik ve tasavvuf veya şeriat ile tarikat diye iki ayrı cereyanı uzlaştırması değil, bu ikisinin bir olduğunu göstermesidir. Nitekim Gazâlî'den sonradır ki, artık ulemâ ve sûfî diye ayrı zümreler yerine âlim-sûfîler veya sûfî-âlimler ortaya çıkmıştır. Artık İslâm âlimlerinin çoğu aynı

zamanda sûfî, tarîkat büyüklerinin çoğu ise aynı zamanda âlim kimselerdir. O kadar ki, İslâm reformcusu olarak çıkıp da şeriatten sapmalara şiddetle reaksiyonda bulunan, tabiî bu arada sübjektif din yorumlarına aşırı muhalefetleri dolayısiyle sûfîlere iyi bir gözle bakmayan müslüman liderler bile tasavvufun çeşitli yönlerine yabancı kalmamışlar, hattâ bunlar arasında keşf iddiasında bulunanlar bile çıkmıştır[20].

Gazâlî'ye göre sûfîler hem ilmi, hem ameli zarûri görürler. Onlar nefsi kötülüklerden kesmek ve ahlâkı kötü sıfatlardan arıtmayı öngörürler. Öyle ki, kalbi artık Allah'dan gayrı herşeyden ayırmak ve sâdece O'nunla doldurmak icâbeder.

Gazâlî bu işin bilgi tarafını amel tarafından daha kolay bulmuş, meşhûr mutasavvıfların eserlerini -Ebû Tâlib Mekkî'nin *Kutü'l-Kulûb*'u gibi- okumuş, böylece tasavvufun bilgi ile ilgili tarafının özünü kavramıştır. Fakat asıl sûfîliğe mahsus olan tarafın zevk (vecd) ile, hal ile, sıfatların tebeddülü ile kazanılabileceğini söylemektedir. Onun zevk dediği şey vâsıtasız idrâktir, yani îmân mevzuu olan şeyi akıl yoluyla değil, bizzat müşâhede ile bilmektir. Esasen o üç türlü bilgiden bahsetmektedir ki bunların birincisi vâsıtasız idrâkle, diğeri ilimle (akıl ve muhakeme), üçüncüsü de basitçe inanarak bilinendir.

Sûfînin vâsıtasız bilgisini elde etmek için onun gibi yaşamak, yani kalbi bütün dünyevî alâkalardan koparıp orada sâdece Allah'a yer vermek lâzımdır. Gazâlî bunun için -uzun bir tereddüt döneminden sonra- işini ve âilesini terketmiş ve iki yıl müddetle Kudüs'de, Hicaz'da dolaşmıştır. Bu iki yıl esnasında öyle çok "keşif"lerde bulunduğunu -yani normal gözle görülmeyecek şeyler gördüğünü- söylüyor ki, bunların neticesi olarak sûfîlerin özellikle Allah yolunda olduklarını, onların gidişlerinin en iyi gidiş, yollarının en doğru yol, ahlâklarının en temiz ahlâk olduğunu anlamıştır. "Onlarda duran veya hareket eden herşey, dışları ve içleri Peygamberlik nûrundan kaynaklanmaktadır"[21].

Gazâlî'nin burada yaptığı en önemli iş sûfî metodunu sünnî îmânının tahkiki için bir vâsıta hâline getirmiş olması-

dır. Böylece ona göre aslolan sünnî itikadıdır, ancak bu îmanı akla dayanan ilim veya felsefe yoluyla tahkik etmek imkânsızdır. İlim -veya felsefe- bu iş için yeterli değildir. Sûfî'nin zevk dediği hâli yaşayan insan o halde îmân konusu edindiği şeyin hakikatini doğrudan doğruya yaşamak suretiyle anlar. Allah'ı hiçbir zaman göstermek mümkün değildir, böylece de O'nun varlığı hiçbir zaman isbatlanamaz. Ama Allah'ı kalbinin derinliklerinde duyan bir insan O'nun varlığı için hiçbir isbat ve delile ihtiyaç duymayacak derecede imân sahibi olur. İşte sûfî'nin zevki (vecd) bunu vermektedir.

Zevkin dindeki yeri nedir? Gazâlî burada vahy'in en yüksek bir zevk hâli olduğunu, yani sûfî'nin bu yolda Peygamber'i taklid ettiğini söylüyor. Ona göre, zevkten nasibi olmayan kimse peygamberliğin hakikatleri hakkında sâdece sözden ibâret bir anlayış kazanabilir. Muhakkak ki evliyânın kerâmetleri peygamberlerin habercisidir. Resûlullah'ın hâli de başlangıçta böyle idi; Hira Dağı'na gidip ibâdet için yalnız kaldığı zaman Araplar onun için "İşte Muhammed Allah'ın aşkıyla yanıyor" derlerdi. Yola (sûfî yoluna) girmiş olanlar buna benzer zevk halleri yaşarlar. Bu zevki tatmayanlar ise onların meclislerinde bulunmak suretiyle sohbetlerini dinleyerek onların îmânlarından istifade ederler. Sâliklerin sohbetlerinde bulunmayanları ise, kendisinin *İhyâ* adlı kitabının "Acâibü'l-Kalb" kısmında anlattığı gibi, bütün bunların kesinlikle doğru olduğundan emin bulunmalıdırlar.

İlim bir şeyin doğruluğunu delil ve isbat yoluyla (tahkîk bi'l-bürhân) araştırır. Zevk ise hal dediğimiz şeylerin yaşanmasıdır. Hüsnüzanna dayanarak duyduklarını ve tecrübe ettiklerini kabul etmeye ise "îmân" denir. İşte bunlar üç derecedir. "*Allah sizin aranızda îmân edenlerin ve ilim sâhibi olanların mevkîlerini yükseltir*"[22]. Geriye kalanlar -bu üç derecenin dışında olanlar- ise, bunlar câhillerdir. Bunlar bu mevzuda bütün söylenenleri esastan inkâr ederler. Kendilerine anlatılanları hayretle karşılarlar, tekrar dinler, alay ederler ve "Acaip, ne işlerdir bunlar böyle?" derler. Bunlar

Allah'ın kendileri hakkında şöyle buyurduğu kimselerdir: "*Onların (kâfirlerin) aralarında bazıları seni dinlerler ama sonra senin yanından ayrıldıkları zaman ilim sâhibi olanlara 'ne diyor bu adam böyle?' diye sorarlar. İşte bunlar Allah'ın kalblerini mühürlediği ve yanlış inançlara tâbi olmuş bulunan kimselerdir.*"[23]

Duyu organlarımızın verdiklerinden sonra aklımız geliyor. Aklın da ötesinde bir meleke vardır ki işte bu sâha peygamberlere mahsustur. Onlar görülmeyeni, istikbalde olacakları bilirler. Akıl safhasında kalanlar bu gibi şeyleri imkânsız sayarlar ve kendilerinin ulaşamadıkları bir merhaleyi hiç yok zannederler. Tıpkı doğuştan körlerin renklerden bahsedildiği zaman hiçbirşey anlayamayışları gibi. Allah bu zor şeyleri anlaşılır kılmak üzere rüyâyı vermiştir. Rüyâ peygamberlere âit melekenin bir örneğidir. Biri kalkar da derse ki, bir adam duyu organları ile uyanık iken görmediği şeyleri uykuda nasıl görebilir? Ona şu cevabı verebiliriz: Akıl da duyu organlarımız için yabancı olan her çeşit aklî bilgisi almamıza yarayan bir melekedir. İşte peygamberlik de buna benzer... Nitekim bazı bilgilerimiz de vardır ki sırf akılla elde edilemez: Tıb ve astronomide durum böyledir. Burada tecrübe geçmez. Öyle astronomi kanunları vardır ki, bin senede bir defa gerçekleşebilir. Devâların özellikleri için de aynı şey söylenebilir... Şu halde aklı aşan şeyleri kavramak üzere bir yol (tarîk) vardır. İşte nübüvvet (peygamberlik) budur. Ama akıl-üstü bilgi peygamberliğin pekçok husûsiyetlerinden sâdece bir tanesidir... Bu diğer husûsiyetler tasavvuf yoluna girmekle idrâk olunur.[24]

Bütün bunlardan çıkan apaçık sonucu birkaç cümle ile özetlersek diyebiliriz ki, Gazâlî'ye göre tasavvuf, dinin hakikatlerine nüfuz edebilmek için tutulacak en iyi yoldur. Zira dinin esası Peygamber'in tebliğidir; yani bir insan bizim ulaşamadığımız bir âlemle temâs halindedir ve bizim görmediklerimizi görmekte, bilmediklerimizi bilmektedir. Bunu nasıl yapıyor? Peygamberde hakikate ulaşmanın aklı aşan bir merhalesi vardır. İşte tasavvufun vecdi bizim o melekeyi anlamamıza yardım ediyor; onu anladığımız zaman

Peygamber'in bize bildirdiklerinin hakikat olduğunu apaçık biliyoruz.

Şu halde esas olan Peygamber'in getirdiği tebliğdir, yani Kur'ân ve Sünnet'tir. Tasavvufun kendine mahsus ayrı bir hakikatler âlemi mevcut değildir.

Gazâlî'nin bu fikirleri bir taraftan sünnî İslâm îmânının sağlam bir şekilde ayakta kalmasına, bir taraftan sûfî yolunu tercih edenlerin sünnî itkadı çerçevesinde kalmasına ve böylece İslâm'ın yeni bir birlik anlayışı içinde hamle gücü kazanmasına önemli ölçüde yardım etti. Maamafih, onun bu konudaki gayretlerinin yoğunluğundan da anlaşılacağı gibi, onbirinci yüzyılda İslâm dünyâsı büyük siyasî-ideolojik kargaşalıklar içinde bulunuyordu ve bu dönemde ortaya çıkan bazı cereyanlar İslâm tasavvufuna aksi yönde birtakım tesirler yapmaktan geri kalmadı.

V

Selçuklular Ortadoğu'ya indikleri zaman Bağdad Şiî Büveyh-oğulları'nın eline geçmiş, Mısır'da ise bir Şiî devleti (ve halifeliği) kurulmuş bulunuyordu. Sünnî İslâm hilâfetinin doğusundaki ve batısındaki bu Şiî güçler siyasî bakımdan birlik halinde değillerdi, ama onların ideolojik hücumları hemen hemen ayni tip tesirler icrâ etti. Gazâlî'den biraz önce Büveyh-oğulları'nın hâkimiyeti zamanında sünnî doktrini dışındaki cereyanlar üzerindeki siyasî baskının kalkması üzerine büyük bir hayatiyet kazandılar. Bunlardan biri olan *İhvân-ı Safâ* hareketi Yeni-Eflâtuncu mistisizmi İslâm düşüncesine sokmakta büyük rol oynadı. *İhvân-ı Safâ* bir gizli cemiyetti. O tarihlerde gerek Fâtımîler'in, gerek İsmailîler'in İhvân-ı Safâ cemiyeti tarafından yayılan fikirleri benimsemiş olmalarına bakılırsa, bu cemiyetin neşrettiği risâlelerin siyasî maksatlara hizmet ettiği düşünülebilir. İsmailî doktrini İhvân-ı Safâ felsefesinin bir kopyesidir; her iki harekette de doktrine adam kazandırmak için kullanılan usûller aynidir[25]. Burada Yeni-Eflâtuncu sudûr nazarîyesi Tanrı'dan Mehdî'ye kadar İsmailî hiyerarşisini temsil ede-

cek bir kalıba dökülmüştür. Özellikle önemli bir husus hakikatin zâhirde değil bâtında olduğu ve peygamberlerin zâhir'i, velîlerin bâtın'ı temsil ettikleri iddiasıdır. Böylece Peygamber şeriat'i, Ali -ve ondan sonraki imamlar- de hakikat'ı temsil etmektedir[26]; hakikat ise şeriat'ın üzerinde olmak itibariyle velînin nebî'ye (Peygamber'e) üstünlüğü burada ortaya çıkar.

Zâhir ve bâtın ayırımı, velâyet-nübüvvet tezadı Gazâli'nin anladığı sünnî tasavvufa tamâmen zıt idi ve bu cereyanlar Gazâlî'den sonra da devam etti. Velî, Peygamber'in getirdiği şeriatin hakikatini bilen kimse olduğuna göre, dinin hakikatlerine erişebilmek için Peygamber'i tâkip edecek yerde sûfî liderlerinin şahsî keşiflerine kulak vermek gerekiyordu. Sonraki yüzyıllarda geliştirilen mistik teozofinin temelinde bu anlayış yatar. Burada Peygamber'in geri plâna atılmasına karşı sünnî İslâm cemaatının reaksiyonlarını önlemek isteyenler, Peygamber'de ayni zamanda velîlik tarafının da bulunduğunu, ancak velîliğinin nebîliğine üstün olduğunu söylemişlerdir.

Yeni-Eflâtuncu bilgi (ma'rifet) nazariyesi Fârâbî ve İbni Sînâ'da büyük yankılar yapmış olmakla birlikte bunlar şahsî hayatlarında sûfî yolunu seçmedikleri için onların tasavvuftaki tesirleri çok dolaylı olmuştur. Filozof olarak tasavvufu bir felsefî sistem -tam Gazâlî'nin aksine- haline getirme yolunda ilk ciddî teşebbüs Suhreverdî'ye âittir. 1191'de Halep'de Eyyûbî hükümdarının emriyle idâm edildiği için "maktül" veya "şehîd" lâkabıyla anılan Suhreverdî, Plotinus'un sudûr (emanation) teorisinden hareket ederek varlık kademeleri hakkında yeni bir görüş getirmiştir. Bu görüşün esâsı vahdet-i vücutculuk (panteizm) olup hem ontoloji, hem bilgi nazariyesi (epistemoloji) bakımından çok önemli neticeler doğurmaktadır.

Suhreverdi[27] varlık kategorilerinin birbirinden çıktığı ve dolayısiyle birbirlerinden farklı olduğu fikrini reddediyor. Ona göre varlık birdir, onun birbirinden farklı görüntüleri (canlı, cansız, insan, hayvan vs. ve bunların kendi içlerindeki farklar) sâdece mükemmellik bakımından farklıdır-

lar. Böylece bütün kâinat bir tek varlığın mâhiyet olarak ayni, fakat mükemmellik bakımından derece derece farklı tezâhürlerinden ibârettir. Şu halde ontolojik bakımdan Tanrı ile insan arasındaki fark da ortadan kalkmış olmaktadır; insan kusurlu bir Tanrı'dır, veya Tanrı mükemmel insan'dır.

Bu türlü bir varlık anlayışı bilgi felsefesi açısından kaçınılmaz bir sonuç doğuracaktır. Varlıklar özde farklı değilse, realitede farklılıktan bahsedilemez. Halbuki bir şeyi bilmek -Aristo geleneğinde- onu realitenin diğer kısımlarından ayırdetmek demektir. O halde bilgiyi nasıl elde edeceğiz? Suhreverdî bunun akılla değil, zevk (vecd veya sezgi) ile mümkün olduğunu söylüyor. Ona göre bütün filozoflar hakikate böyle varmışlar, kendisi de hep mükâşefe ile bilgi sâhibi olmuştur. Hakikatın vâsıtasız müşâhedesine imkân veren şey, nûr'dur. Varlık nasıl en mükemmel olandan sudûr ediyorsa, aynı kaynaktan bir de nûr çıkarak bizim şuûrumuza gelir ve onu aydınlatır.

Suhreverdî Yunan felsefesiyle Zerdüşt dinini birbirine karıştırıp bunlardan mistik bir teozofi kurdu. Bu sistemde felsefe ile sihir birbirine karışmıştır. Gerçekten, Suhreverdî bir insana mukaddes nûr gelip onu eşyânın hakikatleri husûsunda aydınlattığı zaman, bu bilginin insana müthiş bir kudret kazandırdığını iddia ediyordu. Belki de idâmına sebep olan sihirbazlık suçlaması buradan çıkmıştır.

Suhreverdî arkasında İşrâkiye adı verilen bir ekol bıraktı. Fakat onun mistisizmi İslâm tasavvufunun sâdece felsefî dalında bir tesir bırakmıştır. Gazâlî'den yirmibeş yıl kadar sonra ölen meşhûr İbni Tufeyl için de ayni şey söylenebilir. İbni Tufeyl Aristo ile Plotinus karışımı bir felsefeye sâhipti ve bu felsefede keşfe büyük bir yer veriliyordu. Filozofun gâyesi rûhu ve bedeni arıtmak suretiyle ilâhi birliğe kavuşmak, benliğini ilâhî varlıkta kaybetmekti. İbni Tufeyl bu yoldan kendisine nice hakikatlerin âşikâr olduğunu iddia etti. Fakat gerek Suhreverdî, gerek o, dinden ziyâde felsefeye önem veriyorlar, böylece tesir sâhalarını çok daraltmış oluyorlardı. Suhreverdî İslâm'ın en ciddî rakiplerinden biri sayılan Zerdüşt (Zındık) dininden aldığı temaları Müslüman

cemaat arasında yaymaya çalıştı, başaramadı. İbni Tufeyl'e gelince, o zaten dinin avam için olduğunu düşünüyor ve felsefeyi onun üzerinde görüyordu. Bunlarda İslâmiyet'in arka plânda bir motif halinde görünmesi, felsefenin uyandırdığı reaksiyonlara karşı bir çeşit sigorta halinde kullanıldığı intibâını vermektedir. Gazâlî'den sonra felsefenin başlı başına bir sâha olarak tutunamadığını, fakat büsbütün de ortadan kalkmayıp mistisizm içinde devam ettiğini söyleyenler bu bakımdan haklı olabilirler.

Felsefenin dinle karışmasından sonra ortaya çıkan düşüncenin en parlak ve en tartışmalı şahsiyeti Muhyiddin İbni Arabî'dir. Gazâlî'nin ölümünden elli yıl kadar sonra (1165) doğan İbni Arabî kendi zamanına kadar sûfîlerde derece derece görülen bazı fikirleri varabilecekleri en ileri sonuca götürdü. Vahdet-i vücutcu olarak varlığın özde bir olduğunu, ancak çokluk halinde tezâhür ettiğini söyledi. Ona göre Allah mutlak varlık'tır; varolan herşeyin tek kaynağı O'dur. Kendinden başka ne varolmuşsa O'nun irâdesiyle varolmuştur. Allah'ın iradesinin vâsıtaları O'nun ilâhî isimleri veya evrensel kavramlardır. Herşey, yaratılmadan önce Allah'ın ilminde mevcuttu; şu halde sûretleri (a'yân-ı sâbite) ezel'de Allah'ın zâtı ile birdi. İnsanın Allah ile bir (ittihad) olmasından kastedilen budur. İnsan Allah ile birleşerek bir varlık olmaz, sâdece bu bahsedilen, yani varolan birliğin gerçekleşmesi söz konusudur. Hulûl (Allah'ın bir insan cismine girerek tecellîsi) varlıktaki birliğe uymaz, çünkü böyle bir durumda Allah'ı varlıklardan biri saymak gerekir.[28]

İbni Arabî'nin Yeni-Eflâtuncu felsefeden İsmailî ve Karmatî doktrinlerine kadar pek çok tesir kaynağı bulunduğu için, kurduğu felsefe bütün bu tesirlerin bir karışımı ve dolayısiyle tâkibi son derece zor bir kargaşalık manzarası verir. Bunların yanında bir de zâhir-bâtın ayırımına çok büyük önem vermesi dolayısiyle sembolik ifâdelerle işi büsbütün karıştırması okuyucuyu son derece müşkil durumda bırakmaktadır. O kadar ki, kendisi bile anlattıklarını anlaşılır hale getirmek üzere eserlerine şerh yazmıştır. Bu telifçiliğin

bir neticesi de, kaynaklarını hiçbir zaman olduğu gibi aktarmaması, her tesiri kendine göre değiştirerek orijinal sayılabilecek bir felsefe vücûda getirmesidir. Bu yüzden meselâ Plotinus'un görüşlerini kullandığı halde kendi fikirleri onun basit bir kopyesi değildir.

İbni Arabî yaradılışı tecellîler şeklinde izah ediyor. Burada Plotinus'un sudûr nazariyesinden ilham aldığı anlaşılmaktadır, fakat tecellî olayı sudûr'dan farklıdır. Varlıklar âlemi "Bir" olan Tanrı'dan sudûr halinde çıkmış ayrı ayrı varoluşları temsil etmez. Gördüğümüz farklılıklar Allah'ın değişik kemâl derecelerinde tecellî etmesinden ibârettir. Allah'ın hakikati cansız maddelerde çok aşağı derecede tecellî etmiştir; onun en yüksek derecede tecellîsi *"insan-ı kâmil"*dedir. İnsan-ı kâmil hakikatlerin hakikati veya Muhammed'in hakikatinin tezâhür ettiği insan demektir. İbni Arabî burada Plotinus'daki ilk akıl'a hakikatlerin hakikati diyor. Hakikatlerin hakikati Peygamber'in şahsında tecellîsini bulmuş olmakla birlikte bu tecellî onunla sona ermez. Hazret-i Muhammed son peygamberdir, fakat son velî değildir. Binâenaleyh İbni Arabî'nin insan-ı kâmil'i en yüksek hakikatin tecelligâhı olarak başka bir insan da olabilir. Nitekim o Peygamber'in vasfı olan *hatem-i enbiyâ*'lık gibi bir de *hatem-i evliyâ*'lık kavramı ortaya atmış ve bununla kendi şahsını imâ etmiştir.

Allah'ın hakikati nasıl tecellî etmektedir? Yaradılış olayı mutlak varlığın tecellîsi olduğuna ve mutlak varlıktan başka varlık sözkonusu olamayacağına göre, Allah'ın yaratılışla tecellîsi ona âit iç realitenin bir dış realite hâline dönüşmesi demektir. Şu halde bizim dünyamızda Allah'ın kendi kendini bilen *ilk akl*'ının yansıdığı bir yer olmalıdır. Nitekim meşhûr olmuş bir hadîs'e göre Allah gizli bir hazine idi, bilinmek için dünyayı yarattı. Bu durumda O'nu bilenin bulunması gerekir. İşte *insan-ı kâmil* bu kimsedir. İnsan-ı kâmil hakikatı temsil eden insandır. Aslında insan olmak hakikatın tecellî ettiği yer olmak mânâsına gelir. Zira İbni Arabî, bütün kâinatı insanın zihnî melekelerine sâhip bir varlık olarak görür ve ona "insan-ı ekber" adını verir. İn-

san onu -küçük çapta- temsil etmek itibariyle "insan-ı sagîr"dir. İnsan-ı kâmil ise insanlar içinde evrensel hakikatı kemâl derecesinde temsil eden kimsedir.

Hakikatlerin hakikati veya Muhammed'in hakikat'inin bizim bildiğimiz Hazret-i Muhammed'le olan bütün ilişkisi, tarihin bir döneminde onun şahsında ortaya çıkmasından ibârettir. Velîler de bu tecellîye mazhardırlar, hattâ velîler bu hususta peygamberlerden üstündürler. Ancak Hazret-i Muhammed ayni zamanda velî olduğu için o herkesin üstündedir.

İbni Arabî'nin ancak çok kaba hatlarla ve kısmen verdiğimiz bu düşüncesi hem İslâm tasavvufunda, hem bütünüyle İslâm düşüncesinde çok derin izler bırakmış, bilhassa tasavvufta büyük bir dönüm noktası olmuştur. Buna karşılık getirdiği yenilikler dolayısiyle gerek sünnî ulemâ gerek bazı sünnî sûfîler tarafından sert tenkitlere uğramıştır. Gerçekten, onun panteist felsefesi o zamana kadar esas itibariyle ahlâkî ve psikolojik neticelerle ilgili olan tasavvufu bir metafizik sistem hâline getirmiş, böylece sûfîlik kendi başına hakikatler peşinde gezmek itibariyle dinden ayrı bir sistem olmuştur. Bu noktada Muhyiddin İbni Arabî, Gazâlî'nin zıt kutbunu temsil etmektedir. Gazâlî'de tasavvuf, Kur'ân ve Sünnet'in getirdiği hakikati sübjektif tecrübe hâlinde yaşamanın bir yolu idi; Muhyiddin'de Kur'ân ve Sünnet hakikatin ancak bir parçasıdır ve sûfî kendi başına hakikatlere erebilen insandır. Nitekim Muhyiddin'in İslâm'a bakışı yirminci yüzyılda "*ebedî felsefe*" denen görüşe mensup batılı mütefekkirlerin bakışına benzemektedir. Bunlara göre ilâhî hakikat tarihin çeşitli devrelerinde çeşitli yerlerde, muhtelif kimseler tarafından tebliğ edilmiştir. Hazret-i Muhammed'in tebliği hakikattir, ama meselâ Buda'nın, Konfüçyüs'ün vb. tebliğleri de hakikattir.

Muhyiddin İbni Arabî tasavvufun eski ahlâkî muhtevâsını metafizik muhtevâ ile değiştirmekle kalmadı; onu büsbütün ahlâkî muhtevâdan mahrum bırakacak bir yola girdi. Panteizmin varlık anlayışı sünnî İslâm doktrininin varlık anlayışına zıt olduğu için, bu iki sistemin getirdiği ahlâk

da birbirine zıttır. İslâm'ın gerek ahlâk, gerek kazâ ve kader teorisi Allah ile insan arasında ayrılığa dayanır. İslâm'ın tevhîd akîdesi Allah'ın birliğini hedef almaktadır, yoksa varlığın birliğini değil. Muhyiddin "fenâ" (Allah'da yok olmak) doktrinini izah ederken, sûfînin Allah'la bir olamayacağını, çünkü zaten ondan başkası olmadığını söylüyor. Ahlâk insanlar için sözkonusudur ve dinî ahlâk Allah'ın kulları için koyduğu emir ve yasaklara dayanır. Gerçi Muhyiddin normatif ahlâkın lüzumlu olduğunu söylemektedir, ama bu ahlâk normlarına uymak için ciddî bir sebep mevcut değildir. Ahlâkımızın sorumlusu biz değiliz, çünkü bizim fillerimizin yaratıcısı biz değiliz. Esâsen biz ve O diye bir ayırım yapmaya imkân yoktur. Bir insan işlediği fiilin "kul" olarak sorumluluğunu alabileceği gibi, bu sorumluluğu tamâmen öz cevherine, yani Allah'a ait gösterebilir. Muhyiddin'in sisteminde bunların ikisi de pekâlâ mümkündür. Ahlâk onun için önemli bir mesele değildir; eski sûfîler hep normatif ahlâk meseleleriyle uğraşmış, yani insanlara iyi ahlâkın ne olduğunu anlatmaya çalışmışlarken, Muhyiddin sâdece ahlâkî davranışın metafizik mekanizmasıyla ilgilenmiştir.

Muhyiddin İbni Arabî'nin getirdiği bir başka yenilik, daha önce kısmen Hallâc, Şiblî, Tüsterî vb.lerinde gördüğümüz bâtınî yorum metodunu son haddine vardırmasıdır. Hallâc'dan, İsmailîler'den, Yunan filozoflarından aldığı kavramları İslâm'a uygulamak için dinî metinleri (Kur'ân ve hadîs) öyle zorlamıştır ki, Muhyiddin'in yorumundan sonra artık onları tanıma imkânı bulunamaz. Bu haliyle onun meşhûr allegorik *Tevrat* yorumcusu Filon'a çok benzediği muhakkaktır, fakat bu tesiri hangi kanaldan aldığı tesbit edilmiş değildir. Muhyiddin Kur'ân'a ondan bir mânâ çıkarmak üzere bakmaz; çünkü oradan herhangi birşey öğrenecek değildir. Kavramlar kendi kafasında önceden mevcuttur. Kur'ân'ın ifâdesini kendi kafasındaki kavramlara uyduracak şekilde eğip büker. Esâsen onun sisteminde her tecellînin bir zâhiri, bir de bâtını vardır; zâhiri herkes görmektedir, ama bâtını ancak velîler çözebilir.

İbni Arabî felsefî görüşlerini dine uygulamaya kalkış-

masa bu derecee şöhret ve tesir kazanamazdı. Nitekim onunkine benzer bir panteizmi savunan İbni Seb'în'in fikirleri çok dar bir çevrede kalmıştır. Muhyiddin bütün fikirlerine dinî yorumlar getirdiği için herkesi meşgûl etmiş, dostlarından daha çok düşman kazanmıştır. Muhakkak ki dinin özüne dönerek Peygamber'in getirdiği saf haliyle müslümanlığı yaşamak gerektiğine inananlar onun için aşırı te'lifçi birini şiddetle reddedeceklerdi. Buna karşılık Muhyiddin sûfî çevrelerinde büyük üstâd sayıldı ve etrafında âdeta bir kudsiyet hâlesi peydâ oldu. Sûfîler ona "Şeyh-i Ekber" (En büyük şeyh) adını verdiler; selefiyeci Müslümanlar ise "Şeyh-i Ekfer" (En kâfir şeyh) olduğuna karar verdiler.

Muhyiddin'in tasavvufundaki inanç kargaşalığı Gazâlî'den bu yana sünnî akîdelerin hâkim olduğu sûfî çevrelerde çok fazla bir tesir uyandırmış değildir. Sûfîler "en büyük şeyh"lerinin İslâm inancına ters düşen sözlerini, belki de ondan öğrendikleri bir metodla, te'vil yoluna gittiler ve hem onu, hem imânı korumayı tercih ettiler. Mevlânâ Celâleddin ve Câmi gibi şâir sûfîlerde panteistik heyecan coşkunluğu sık sık görülür, fakat bunlar yine sünnî çerçevede kalmışlardır. Muhyiddin'in doğrudan tâkipçileri arasında en meşhurları İbni Farid, Cîlî, Ferganî ve Havranî'dir. İbni Farid aslında onun çağdaşı olduğu için doğrudan doğruya İbni Arabî'den müteessir olup olmadığı bilinmiyor. Arap edebiyatının en büyük şâirlerinden biri olan İbni Farid, *Taiyye-i Kübra*[29] adlı meşhûr kasidesinde panteist bir görüşü dile getirmektedir. İbni Arabî'nin metafiziği ise Abdülkerim El-Cîlî (ö. 1428) tarafından devam ettirilmiştir. Cîlî, *El-İnsânü'l-Kâmil*[30] adlı eserinde gerek İbni Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrinini, gerekse onun *insan-ı kâmil* kavramını işliyor. Maamafih Cîlî, üstâdı Muhyiddin gibi Peygamber'e bağlılığı şüpheli biri değildir; nebî-velî ayırımını ve Peygamber'de velâyetin nübüvvete üstünlüğünü kabul etmekle birlikte, velîlerin Peygamber'in halifeleri olduklarını ve ona tâbi olmaları gerektiğini bildirir. Ona göre varlığın esası birdir, bu birlik tabiatta çokluk halinde tecellî etmiştir. Ancak bu çokluk içinde birlik insan'da kendini göstermek-

tedir. Allah insana tecellî edince onu nûru ile aydınlatıyor, yani hakikatini bildiriyor. *İnsan-ı kâmil* bu aydınlıkla geldiği yolu gerisin geriye katedip Mutlak Varlık'a dönen kimse demektir. Gerçi bu söylenenler birer anafikir olarak eski sûfîlerde de vardır, ancak Cîlî bunları tıpkı Muhyiddin gibi sistemleştirmeye çalışmıştır.

Muhyiddin ve onu tâkip edenlerin asıl tesiri sûfîlerin inançlarında değil, belki tavırlarında olmuştur. Muhyiddin'in Yeni-Eflâtuncu ve Karmatî fikirlerinin İslâm tasavvufunda çok kötü, menfî tesirler yarattığını söyleyen L. Massignon[31], başlıca iki nokta üzerinde durmaktadır. Bunlardan biri sûfî ahlâkı ile sûfî ilâhiyâtının birbirinden ayrılmasıdır ki biz yukarıda bundan bahsettik. İkinci nokta tasavvufu sosyal fonksiyonundan sıyırarak kapalı bâtınî dâireler haline getirmesidir. Aslında bu menfî tesir de ahlâk-ilâhiyat ayırımının bir neticesi sayılabilir. Gerçekten, Muhyiddin'in tasavvufunda ancak pek dar bir çevreyi ilgilendirebilecek mâhiyette zihin canbazlıkları ön sırayı almaktadır ki bunlardan gerçek bir aydınlık beklenemez. Gazâlî'nin belli-başlı eserleri (özellikle *İhyâ*) her müslümanın elinden düşmeyen kitaplar olduğu halde Muhyiddin'in çok dar bir elit tarafından okunması onun daha kaliteli bir yazar olmasından değildir. Muhyiddin bütün parlak zekâsına ve geniş bilgisine rağmen ortaya ölü bir sistem çıkarmıştır. Bu sistemin İslâmiyet'in realitesi ile pek az ilgisi vardır. Onun uğraştığı ve anlattığı şeyler yaşayan, dinamik bir dinin dışında kalmış, İslâm tefekkürünün gelişme seyrine ve İslâm cemaatının ihtiyaçlarına ayak uyduramamıştır.

Bütün bunlara rağmen Muhyiddin sünnî Müslüman dünyasında büyük bir şöhret ve itibar sâhibi olabildi. Bu itibarın gerisindeki en önemli motivlerden biri onun anlaşılmazlığıdır. Münevver bir Müslüman onu okuduğu zaman fevkalâde kaliteli bir zihinle karşılaşmış olmaktan haz duyar ve keendisine saygı gösterir. Gerçekten, Muhyiddin İslâm medeniyetinin yetiştirdiği büyük adamlardan biridir. Halk kitleleri arasındaki itibarı ise münevverlerden gördüğü takdirin bir yansımasıdır. Halbuki münevver onu dindeki fikir-

lerini tasvip ettiği için beğenmez, onu değerli bir filozof olarak düşünür. Halkın ona ait dinî fikirlerle herhangibir irtibatı yoktur; zira Muhyiddin'in görüşleri aydınların müsâmahası ile karşılaşsa bile, halk arasında bilinse hiç hoş görülmezdi.

Muhyiddin'in felsefeyi din halinde ifâde etmeye kalkması sünnî din reformcularının şiddetli reaksiyonunu uyandırmakta gecikmedi. Fakat onunla birlikte Gazâlî'ye kadar bütün mutasavvıflar da hücumlardan pay aldılar. Meşhûr selefiyyeci İbni Teymiye, mutasavvıfların vahdet-i vücûd doktrinlerini İslâm'ın tevhîd doktrinine tamâmen zıt bularak, tevhîd açısından vahdet doktrinine hücûm etti. Orada en tehlikeli bulduğu nokta vahdet-i vücûd doktrininin iyi-kötü veya hayır-şer ayırımına imkân vermeyişi idi. Böylece sûfîlerin doktrini, ona göre, ahlâkı ve kanunu (şeriati) ortadan kaldırıyordu. Fakat İbni Teymiye hücûmlarında fazla bir ayırım yapmadığı için bütün sûfîleri bir hizâya getiriyordu. Bununla birlikte İbni Teymiye'yi tasavvufun tam karşısında görmek doğru değildir. Selefiyye'nin aşırıları şeriat-tarîkat ayırımında sûfînin hakikat tezine karşı şeklî hukuk mânâsında Şeriat'ı tuttukları halde, İbni Teymiye Şeriat'ın şekilden ibaret bulunmadığını, kanun ile imâna ait hakikatin (İslâm açısından) birbirinden ayrılamayacağını söylemektedir. Hakikatte onun, tasavvufu İslâm'ın bünyesinden çıkarmak yerine, onu İslâmî çerçeveye sığacak hale getirmek niyetiyle hareket ettiğini söylemek daha doğru olur[32]. Zikir, nefs murakabesi gibi takvâ ile ilgili hususları, hattâ keşif yani zihnî sezgiyi bile kabul etmektedir. Maamafih keşfi daha çok Gazâlî'ye yakın mânâda alıyor. Onun en çok düşman olduğu husus halkın velîlere olan inancı ve onlardan yardım dilenmeleri, mezar ziyâretlerini bir ibâdet haline getirmeleridir. O kadar ki, Peygamber'in kabrine gidip duâ ve niyâzda bulunmayı da şiddetle reddeder.

Mânevî İktidar ve Maddî Teşkilâtlar
I

Bir dâire düşünün. Bunun çevresi sayısız noktalardan meydana gelmiştir. Bu sayısız noktalardan dâirenin merkezine sayısız yarıçaplar çizilebilir ve bunların herbiri çember üzerindeki bir noktayı merkeze bağlar. İşte bu dâirenin çemberi Şeriat'tir, bunun üzerindeki noktalar da bütün Müslümanları temsil eder. Herbir noktadan merkeze giden yarıçaplar tarîkatler(yollar)dir; zira dünyadaki insan sayısınca kuldan Allah'a yol vardır. Merkez ise hakikat'i temsil eder. Hakikat hem Şeriat'in hem de tarîkatin kaynağıdır. Hakikat ile Allah eş anlamdadır. Şu halde bizim dâiremizin yarıçapları kulları Allah'a bağlayan yollardır. Fakat bu kullar ancak Şeriat çemberi üzerinde bulunmaları dolayısiyle bir yola girebilirler. Demek ki Allah'a giden yolu bulmanın ilk şartı Şeriat dâiresi üzerinde olmaktır. Aslında dâirenin çenberi merkez'in bir yansımasından ibâret olduğu için, Şeriat çizgisinde olanlar üzerine hakikat ışığı düşüyor demektir ve bu da onların kurtuluşları için yeter. Ama dâima bununla yetinmeyenler, mutlaka merkeze gitmek isteyenler çıkacaktır. Bunlar ancak oraya giden yollardan (tarîkat) birine girmekle hakikate ulaşabilirler.

Çağdaş bir İslâm âlimi, Seyyid Hüseyn Nasr[1], Şâzelîlerden aldığı bir benzetme ile Şeriat, Tarîkat ve Hakikat arasındaki münâsebeti bu şekilde anlatıyor. Maamafih bu nikbin görüntü tarikatçiler tarafından çizilmiştir ve İslâm'da Şeriat-Tarikat ikileşmesini ortadan kaldırmak isteyen mo-

dern bir İslâm âlimi için pek uygun bir örnektir. Seyyid Nasr'ın da belirttiği gibi, teşkilâtlı tasavvufun tarihi hep böyle güzel bir ilişkinin görüntüleriyle dolu değildir. Bugünkü temâyüller ise daha çok eski geleneklerin bir devamı halindedir.

Tarîkat lûgatta yol demektir. İslâm tasavvufunda "yola girmek" sûfî metodlarıyla Allah'a yaklaşmayı seçmek mânâsına gelir. Fakat tasavvufta insan yolunu kendisi seçse de, o yola yalnız başına giremez. Hıristiyan mistisizmi ile İslâm tasavvufu arasındaki başlıca farklardan biri, tasavvufta rehbersiz hiçbir şey yapılamayacağıdır. Tasavvuf herşeyden önce bir terbiye (hem nefs hem ruh terbiyesi) işidir ve eğitilmeye muhtaç olan insanın ilk işi kendisine yol göstermeye muktedir (mürşid-i kâmil) birini bulmaktır. Yol rehberinin umumî adı "Şeyh"tir. Tarîkate giren kimse kendisini "şeyh"e teslim etmek, ondan ne gelirse kabul etmek zorundadır. Mürid veya sâlik adı verilen çırağın ne zaman eğitiminin tamam olduğuna yine şeyh karar verir.

Tasavvufun ilk yüzyıllarında sûfî tarîkatleri herhangibir formel teşkilât yapısı kazanmış değillerdi; tıpkı bir insanın herhangibir filozofun doktrinini benimseyip onu tâkip etmesi gibi, tasavvuf yolunu tutanlar da beğendikleri bir zâtı kendilerine şeyh ediniyorlar, onun yanında ve hizmetinde bulunarak kendisinden birşeyler öğrenmeye çalışıyorlardı. Şeyhlik bir insana tâyinle verilen bir mevki değildi, itibar ve liyâkatle kazanılıyordu. Onikinci yüzyıldan itibaren müridlerle şeyhler arasındaki münâsebet şeklî kaidelere bağlanmaya başladı ve tarîkatler birer müessese hüviyeti kazandı. Bu tarihten sonra tarîkat denince bugünün kulüplerine benzer teşkilâtlar anlaşılmaktadır. Bunların herbiri sûfî büyüklerinden birinin adını taşır ve ondan itibaren kesiksiz devam eden bir geleneği temsil eder. Bu geleneğin kesiksiz devamlılığı son derece önemlidir. Öyle ki, meselâ Kadirî tarîkatinin bir şeyhi Abdülkadir Geylânî'ye kadar giden bir şeyhler silsilesinin halkası olmalıdır ve onunla Abdülkadir arasındaki zincirde hiçbir kopukluk bulunmamalıdır. Ancak bu sâye-

de Abdülkadir'in temsil ettiği hakikat kendisine ulaşmış olur.

Tarîkatler niçin vardır ve tarîkate giren Müslümanla tarîkat dışındaki Müslüman arasında ne fark bulunmaktadır?

Onbirinci yüzyılda sûfî literatürünün en önemli eserlerinden birini yazmış olan Hucvîrî[2] kendi zamanındaki başlıca sûfî ekollerinden bahsediyor. O tarihte büyük sûfî şeyhlerinin etrafında birer müridler halkasının teşekkül ettiği ve bunların üstadlarından aldıkları eğitimi devam ettirdikleri anlaşılmakla birlikte, henüz bir teşkilâtlanmanın sözkonusu olmadığı bellidir. Şimdi biz tarîkat teşkilâtlarının sosyolojik tahliline geçmeden önce, tarîkatın teorik temelini görmeye çalışalım.

II

Tarîkatler birer sûfî teşkilâtı olarak onların doktrinlerine göre meydana gelmiştir; bunların teşekkülündeki hâricî faktörler ne olursa olsun, sûfîler kendi tarîkatlerine teorik bir yapı kazandırmışlardır. Buna göre tarîkatin gâyesi sûfînin gâyesini gerçekleştirmektir. Sûfînin gâyesi ise, çok genel çizgilerle, kendindeki ilâhî tarafı gerçekleştirmek, onu ortaya çıkarmak, yani görünür âlemi bırakıp görünmeyeni, Allah'ı bulmaktır. Allah'ı bulmanın derecesi hakkında görüşler farklı olabilir, bunun için yapılması gereken şeyler hakkında da değişik fikirler vardır. Fakat gerek hedef gerek yol hakkında ortak umûmî görüşler mevcuttur. Bu görüşler, değişik şekillerde de ifâde değilse neticede aynidir. Meselâ tarîkatin gâyesi insanda nefsi öldürüp rûhun saltanatını kurmaktır, veya hakikati buldurmaktır gibi ifâdelerin hepsi de ayni yere çıkar.

Anlatma kolaylığı bakımından diyelim ki tarîkatın gâyesi hakikati[3] bildirmektir. Şu halde tarîkati anlayabilmek için sûfî doktrininde hakikatin mâhiyeti ve elde edilme yolunun ne olduğunu bilmemiz gerekiyor. Bunu bildiğimiz takdirde şeyhe teslimiyet, kopuksuz tarîkat silsilesi vs. gibi ana unsurların mânâsı ortaya çıkar.

Sûfîler, belli birtakım metodlarla bu dünyanın ötesinde bir başka âlemle temasa girdiklerine göre, karşımızda bir görünen, bir görünmeyen âlem var demektir ve sûfîlerin ileri gelenleri - velîler- her iki dünyaya birden mensup bulunmaktadırlar. Görünen âlem, görünmeyenin yanında bir hayâlden ibârettir ve gerçek olan öbürüdür. Velîler gerçek dünya ile temasları sâyesinde bu dünyada oranın temsilcisi durumundadırlar; onlar hakikatle temastadır ve biz onlar sâyesinde o âleme doğru bir yol bulabiliriz.

İnsan burada kendi kendine bir yol bulamaz mı? Gazâlî hâriç, bütün sûfî teorisyenleri mürşidsiz (şeyhsiz) hakikate varmanın imkânsız olduğunda müttefiktirler. Aslında Gazâlî de tasavvufa bir şeyhle girmiştir, fakat kitaplarında bir insanın kendi başına hakikati bulabileceğinden bahsetmektedir. Sûfî doktrininin mantığı bu iki alternatiften birini kabul etme mecburiyeti yüklemiş değildir, fakat şimdiye kadar ferdî tasavvuf örneği hemen hiç görülmediğine göre, bunun önemli bir sebebi olmalıdır. Bu sebep herşeyden önce, mistik tecrübenin mâhiyetinde bulunabilir. Mistik tecrübenin belli bir şekli yoktur; bir kimse vecd halinde iken neler göreceği önceden kestirilemez. Vecd'in muhtevâsı herşey olabilir. Nitekim histerik trans haline gelenlerden afyon içenlere, pagan orjilerinde kendinden geçenlerden Hıristiyan ve Müslüman mistiklerine kadar herkes duyular - dışı bir idrâk tecrübesi geçirebilmektedir. İşte İslâm tasavvufunun başlıca özelliklerinden biri, olgun bir şeyhin disiplini altında bu vecd hallerinin belli bir istikamete sokulmasıdır. Görülen, işitilen şeyler rahmânî birer işâret olabileceği gibi Şeytan'ın aldatması da olabilir. Neyin hakikat neyin saçma olduğunu ancak o sahâda usta olan biri ayırdedebilir ve vecdin yorumunu yapabilir. Maamafih bu bahsi vecdin psikolojisi ile ilgili kısımda anlattığımız için, burada üzerinde fazla durmayacağız.

Şeyhin bu işi hakkıyle yapabileceğini anlamanın yolu onun silsilesine bakmaktır. Tasavvufta silsile bir çeşit diploma gibidir. Şeyh de kendi şeyhi tarafından bu iş için ehliyetli kılınmış olmalı, onun şeyhi de daha önceki nesildeki şeyh-

ten "diploma" (icâzet) almış olmalı, böylece elden ele artık tarîkatın kurucu şeyhi olan ve üzerinde hiçbir şüphe bulunmayan velî'ye kadar silsile kesiksiz devam etmelidir.

Şeyhlik müessesesinin veya tasavvuftaki hiyerarşinin bir başka kaynağı daha vardır ki, bu, İslâm tasavvufunun ayrılmaz bir parçası olmaktan ziyâde ona yabancı kaynaklardan yamanmış bir ilâve hükmündedir. Buna göre görünmeyen âlemin temsilcisi olan velîler bu dünyada oradan aldıkları bir misyonu (ilâhî görevi) yerine getirmektedirler. Dünya onlara "tevdî" edilmiştir ve bu görevin sâhipleri gizli bir hükûmet hâlinde dünyayı idâre ederler. En yukarıda "kutb" denilen ve mertebesi en yüksek olan bir velî vardır. O, dünyanın mihveridir, yani dünya onun üzerinde (onun irâdesine göre) döner. Ondan sonra derece derece daha alt kademelerdeki velîler[4] gelir. Bunlar yaşayan şahsiyetlerdir, fakat dışarıdan bir kimse onların ilâhî görevlerini bilmez. Bizim sıradan bir insan diye gördüğümüz bir kimse pekâlâ zamanın "kutb"u olabilir.

Kutb ve onunla birlikte giden merâtibin İsmailîye mezhebinden tasavvufa geçmiş olduğu hakkında genel bir kanaat vardır; bu hususu ilk olarak ortaya atanlardan biri de İbni Haldun'dur[5].

> *"Ve mutasavvıfânın içinde dahi kutb lâkırdısı zuhûr etti ki ma'nâsı reisü'l-ârifîn olup berhayat oldukça ma'rifette hiç kimse ona müsâvî olamaz. Amma Cenâb-Hak rûhunu kabzettikte ehl-i irfandan bir diğeri yerine geçer deyu zu'm ederler... Ve Râfızâ'nın tevârüs-ü eimme hakkında söylediklerinin aynidir. İşte bak ki bu kavmin tabiatleri bu re'yi Râfızâ'dan nasıl sirkat etmiştir ve sonra Şi'a'nin nukaba tertibi gibi kutb'dan sonra abdal tertibine dahi kail oldular... Ve zâhir olan İsmâiliye zuhûr edip de imâmete dâir olan akaid-i ma'rûfeleri meydana çıktıkta Irak'ta bulunan mutasavvıfân dahi onların kelâmından zâhir ve bâtın beyninde bir muvâzene iktibas ettiler ve şer'-i şerîfte takarrür ettiği veçhile beyne'l -ümme ihtilâf müntefî olarak amme-i halkın*

Şer'a inkıyâdı husûsunda siyâset-i halk için zâhirde bir imam olup bu muvâzene üzre ma'rifetullahı ta'lim için bâtında dahi bir merkez-i dâire-i ma'rifet isbat ederek kutb tesmiye eylediler ve teşbihte mübalâğa ederek abdalı dahi nukaba mesâbesinde saydılar."

Açıkça şiîlerin imâmet telâkkilerini aksettiren bu doktrin, sünnî müslüman kitleleri arasında da çok yaygındır. O kadar ki, tasavvufla pek ilgisi bulunmayan kimseler bile, kaynağından hiç haberdar olmaksızın, böyle bir velîler hiyerarşisinin varlığına inanmışlardır. Böylece kutb telâkkîsi müslümanlar arasında en çok rastlanan hurâfelerden biri hâlinde yaşamaktadır.

Mânevi iktidarın asıl unsuru velî'dir ki, tasavvufta onun vazgeçilmez bir yeri vardır. Sûfîler diğer birçok inançları gibi bunun da Kur'ân'dan çıktığını söylerler. Gerçekten Kur'ân'da "Allah'ın dostları"(evliyâu'llah)dan söz edilir. Fakat tasavvufta velînin asıl özelliği Allah'la olan yakınlığı sâyesinde "kerâmet" gösterebilmesi, yani tabiat kanunlarının işleyişine uymayan şeyleri başarabilmesidir.

"*Onlar (sûfîler) velîlerin kerâmetlerini tasdik etmekte müttefiktirler; bu kerâmetler suda yürüme, hayvanlarla konuşma, bir yerden bir başka yere bir anda gidiverme, veya bir şeyi bir başka zaman ve mekânda vücuda getirme gibi mûcize kabîlinden şeyler olsa bile. Bütün bu misaller hikâye ve rivâyetlerde kaydedilmiş olduğu gibi, mukaddes metinlerde de sözedilir.*"[6]

Velîlik doktrini üzerindeki başlıca ihtilâf veli ile peygamber (nebî) arasındaki münâsebettir, ki bundan daha önce bahsetmiştik. Sünni sûfîler velî'yi genellikle Peygamber'in üstünde görmezler[7]; böyle olduğu hallerde, Peygamber'deki velîliğin onun nebîliğine üstünlüğünden söz edilerek aradaki mesâfe muhâfaza edilmeye çalışılır[8]. Yine sünnî sûfîlere göre, velîlerin kerâmetleri tabiat kanunlarına esasta aykırı değildir, fakat sâdece bunların oluşu olağanüstüdür. Meselâ bir şeyi dua kuvveti ile yapabilirler. Peygamberlerin mûcizeleri ise hiçten birşey meydana getirme veya bir şeyin

aslî tabiatini değiştirme gibidir[9]. Peygamberler din tebliğcisi oldukları için bu olağanüstü kuvvetlerini açıkça gösterirler, zira halkı kendilerine inandırmak zorundadırlar. Velîlerin böyle bir vazifesi olmadığı için onlar kerâmetlerini saklamalıdırlar[10].

Sûfî doktrininde kerâmet velînin aslî özelliği değildir[11]; tam tersine, Allah'a olan yakınlığı dolayısiyle kendisine bağışlanmış bir lütûftur. Fakat gerçek hayatta kerâmet bir velînin ayırdedici vasfı olarak görülmüş ve velî denince hemen dâima kerâmet sâhipleri anlaşılmıştır. Müslüman Türkler arasında en popüler yazılı ve sözlü edebiyat örnekleri evliyâ menkıbeleridir ve bunlarda velînin çeşitli kerâmetleri anlatılır. Diğer Müslüman topluluklarında durum bundan pek farklı sayılmaz. Evliyâ ve kerâmet doktrini zihinlere o kadar derin bir şekilde yerleşmiştir ki, âdeta imânın bir parçası gibi olmuştur. Sünnî Müslümanların temel akaid kitaplarından olan *Nesefî Akaidi*'nde[12] "Evliyânın kerâmetleri haktır" denmek suretiyle hem velîler hem de kerâmetler sünnî itikadına resmen dâhil olmuştur. Maamafih Gazâlî'nin sûfîliği sünnî müslümanlığa yerleştirmesinden sonra başka türlüsü beklenemezdi[13].

Nesefî ilham yoluyla bilgiyi açıkça reddettiği halde evliyânın kerâmetini kabul etmek suretiyle kendi zamanında kimsenin kolayca karşı çıkamıyacağı popüler bir inancı dile getiriyordu. Dünyanın her devrinde insanların izah edemedikleri -tabiî, günlük hayatta geçerli metodlarla- beşerî fiiller olmuştur. Bugünkü düşünce tarzının hâkim bulunmadığı eski devirlerde insanların zihinlerini hârikalarla nasıl meşgûl ettiklerini biliyoruz. İslâmiyet'in bir boşluğa değil, fakat binlerce yıllık inançlar ve pratiklerin hâkim olduğu medeniyetler üzerine geldiğini düşünürsek, hârikalar ve bu hârikaları yapanlar hakkındaki eski inançların yeni dine şuradan veya buradan girip onun esasları çerçevesinde devam etmeye çalışması pek tabiîdir. Nesefî evliyânın kerâmetini kabul etmekle pragmatik bir tavır takınmış bulunuyor ki, velîlere inanmayanların bile bu tavrı takdirle karşılamaları gerekir. Devrin imkânları bunları reddetmeye müsâit bu-

lunmayınca, hârikalara karşı çıkmak, hakikatı görmezlikten gelmek olurdu. İslâm âlimleri bu hârikaları şeytânî ve rahmânî olmak üzere ikiye ayırmışlar, Allah ve peygamberlerinin yolunu tâkip edenlerin gösterdikleri hârikaları, velîlerin kerâmeti olarak kabul etmişlerdir. İslâm'da sâdece bu türlü hârikaların bir kıymeti var sayılmıştır[14].

Maamafih, sûfî doktrininin kerâmet fikrine çok müsait bulunduğunu unutmamalıyız. Tevhîd akîdesini vahdet-i vücûd telâkkîsi yönünde geliştirdiğimiz ölçüde tabiat-üstü olaylar en az tabiî olaylar kadar normal karşılanmalıdır. Muhyiddin İbni Arabî'nin muhakemesiyle yola çıkarsak, Allah'ın irâdesinden başka hiçbir şeyin gerçek olmadığını ve herşeyin Allah'ın irâdesi (doğrudan doğruya) olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Bu iddianın birinci kısmını bütün müslümanlar paylaşabilir, fakat ikinci kısmı tam bir vahdet-i vücûd inanışıdır. Allah hiçbir kanuna tâbi değildir, istediğini, istediği gibi, istediği yer ve zamanda -veya bunların dışında- yapabilir. Eğer Allah ile insan arasında fark (muhalefe) kabul etmezsek, ikisinin eylemleri arasında da fark olamaz. Binâenaleyh insanların -elbette ki kâmil insan olanların- zarurete tâbi olmadan eylemde bulunmaları bu mantıkın bir gereğidir. İrâde ve eylem Allah'a ait olunca burada tabiat kanunlarının veya mantık prensiplerinin ne rolü olabilir?

Evliyâ kerâmetlerini inanılmaz bulanlar bir noktaya bilhassa dikkat etmelidirler. Evliyâ menkıbeleri tasavvufta -hattâ bütün din hayatında- çok önemli bir yer tutar ve bu menkıbeler kerâmetlerle doludur. Bir kimse meselenin kerâmet tarafına bakarak -şimdi pekçok aydının yaptığı gibi- bütün bunların hurâfeden ibaret bulunduğunu söylemekle büyük bir hatâya düşmüş olur. İslâm dünyası da dâhil olmak üzere Doğu'da bir hikâyenin vukuundaki sıhhat dâima ikinci plânda düşünülen, hattâ bazan hiç dikkat edilmeyen birşeydir. Burada hâdisenin objektif şartlara uygunluğu önemli değildir, çünkü anlatılmak istenen şey objektif olay değildir. Hiçbir evliyâ menkıbesi bir olayı ifâde etmek üzere anlatılmaz. Olay, orada belirtilmek istenen ahlâkî muhtevâ için bir kılıftır ve bu kılıfın kültürde geçerli olan şeylerden seçilmesi

pek tabiîdir. Biz bugün aynı gerçekleri anlatmak istediğimiz zaman akıl-dışı olayları kullanmıyoruz, fakat onları kullananların asıl maksatlarının bizimkinden hiç de farklı olmadığını hesaba katmalıyız.

III

Sûfî doktrinindeki bu inanışların maddî bir teşkilât varlığına bürünmesi tarîkatleri doğurmuştur. Tarîkatlerin ortaya çıkışı başlangıçta tabiî olarak bir araya gelmiş insanların, daha sonra yarı-şeklî bir organizasyon kazanmaları halinde görünmektedir. Tarîkat kurucularının çoğu kendi hayatları içinde bir teşkilâtlı birlik meydana getirmiş değillerdir. Bu teşkilâtlar çoğunlukla tarîkatin pîri sayılan şahsiyetin ölümünden sonra müridleri veya kendi yerlerine geçen kimse tarafından kurulmuş, zamanla bütün organizasyonlarda görüldüğü şekilde gelenekleri teşekkül etmiştir. Böyle bir teşkilâtlanma şeyhin ölümü üzerine taraftarlarının birarada kalabilmek istek ve ihtiyacından doğmaktadır. Şeyh hayatta iken onun şahsiyeti grubu ayakta tutmaya yeter; esâsen müridlerin bir araya gelmesinin sebebi de şeyhin varlığıdır.

Şeyhlerin en önemli özelliği çevrelerinde yaşanan dinî hayata itiraz etmeleri ve ona bir alternatif göstermeleridir. Şeyhin itirazı dine değil, fakat dinin belli yorumlarına karşıdır. Bunların gâyesi dinin "esası" veya "özü" dedikleri şeklini yaşamak ve yaşatmaktır. Başlangıçta çoğunlukla din konularında halka hitap etmeye müsâit işlerde çalıştıkları görülüyor; bâzıları vâiz, bâzıları müderris vb.lerdir. İlk devirlerin büyük mutasavvıfları sonraki tarihlerde zâhir ulemâsı dedikleri kimselerin işgâl ettiği mevkîlerde bulunarak fikirlerini neşretmişler, ancak daha sonra cemaatin çoğunluğunun görüşlerine aykırı düşünce "kamu görevleri"nden ayrılmışlardır. Bunların geniş kitleden ayrı bir cemaat teşkil etmeleri için sâdece ondan farklı düşünmeleri yetmez. Bütün tarîkat şeyhleri dâima kendi çevrelerinde gördüklerinden daha yoğun, daha heyecan verici bir din hayatı yaşayan

insanlardır. Aslında onların ortaya çıkışlarının başlıca âmili de budur; bir şeyhin din büyüğü olarak etrafına cemaat toplayabilmesi için, o günkü dinî hayatın insanlara artık eski günlerin heyecanını vermeyecek kadar gevşemiş ve şekilci bir hal almış olması gerekir. Tarîkatın başka birtakım sosyal fonksiyonları olmakla birlikte bunlar onun kuruluş gâyesi ile doğrudan bağlantılı değildir. Maamafih bu ikinci dereceden fonksiyonların dinî olandan daha büyük önem kazandığı zamanlar olmuştur ki, bu nokta aşağıda ele alınacaktır.

Tarîkatlerin ilk örnekleri sekizinci yüzyılın ilk yarısında görülüyor. Başlangıçta büyük mutasavvıfların etrafında toplanmak dolayısiyle biraraya gelen kimselerin ilk defa ne zaman ve nerede devamlı bir ikamet yeri (tekke, hankah, dergâh) kurduklarını bilmiyoruz. Bu şekilde teşkilâtlanmanın daha önce hıristiyanlarda, onlardan önce Mitra dininde, Eski Mısır'da ilh. örneklerine rastlıyoruz. İlk sûfî hankahlarının hıristiyan manastırlarından etkilenmiş olması mümkündür, fakat sûfî tekkeleri tamâmen farklı çizgiler boyunca gelişmiştir.

Sûfî tekkelerini hıristiyan manastırlarından ayıran en büyük fark bunların dünya hayatına kapalı olmayışlarıdır. Maamafih başlangıçta bunlar arasındaki benzerlik sonraki yıllara nazaran daha çok görünüyor. Tarîkat mensuplarının fakîr veya derviş diye anılmalarından da anlaşıldığına göre, bunlar tarîkat faaliyetlerini meslek haline getirmişlerdi ve halkın yardımlarıyla yaşıyorlardı. Sûfî anekdotlarında en çok rastlanan "iyilik" temalarından biri dervişlerin karnını doyurmaktır. Giyimlerine hiç önem vermedikleri için sâdece ölmeyecek kadar yiyeceğe ihtiyaç duyan bu insanlar, o devrin hayat tarzı ve genel tavrı çerçevesinde işlerini yürütebiliyorlardı. Dervişler İslam cemiyetinin sosyal yapısında o kadar kalabalık ve önemli bir unsur olmuşlardı ki, meşhûr sûfîlerden Ebû Bekr Verrak cemiyette üç sınıf insan bulunduğunu, bunların ulemâ, ümerâ ve fukara olduğunu söylemektedir[15]. Bu üç sınıf elbette insanların bütünü değildir, ama asıl sosyal fonksiyonları onlar yüklenmişlerdir.

Şu halde tarîkatlerin onikinci yüzyıla kadarki gelişmesinde dikkati çeken iki husustan biri dervişlerin serbest meslek veya idarî görevlerin -çoğunlukla- dışında kalmaları, ikincisi de bu uzaklaşmayı tam bir uzlet veya târik-i dünya mesleği haline getirmeyip halkın içinde dolaşarak bir çeşit irşâd ve uyarma görevi yapmalarıdır. Bu ikinci noktaya hıristiyan tarîkatlerinde rastlanmaz. Dervişlerin fonksiyonları esas itibariyle dinin adâlet, yardım, şefkat ilh. gibi ahlâkî emirleri konusunda hem halkı, hem idârecileri ve ulemâyı devamlı olarak uyarmaktı. Bunların şikâyetleri bir bakıma halkın şikâyeti mânâsına geldiği için, iktidar sâhipleri genellikle dervişlerle hoş geçinmeye çalışıyorlardı. Fakat onların şikâyetlerinin müeyyidesi çok önemliydi ve bu müeyyide âdeta dervişlerin imtiyâzına verilmiş gibiydi. Ümerâ (beyler, idareciler)nın görevi dünya işleriyle uğraşmaktı ve bunlar dini değil dünyayı temsil ediyorlardı; ulemâ ise büyük çoğunluğuyla fıkıh âlimlerinden müteşekkildi ve onlar da hukukçu olmak itibarîyle dünyevî muâmelelere dalmışlardı. Bunların dışında asıl ebedî âlemi, Tanrı'nın cezâ ve mükâfatını insanlara tebliğle görevli olanlar sanki dervişlerdi. Üstelik onlar o korkunç hesap dünyasının temsilcisi sıfatıyla birtakım tabiat-üstü kuvvetler taşıyorlardı.

İslâm cemiyetinde dünya ile âḫiretin bu kadar yanyana ve içiçe olmasının en önemli sebeplerinden biri de herhalde dervişlerin propagandasının tesiridir. Bu adamlar yüzlerce yıl müslümanların uyanık vicdânı gibi dâima âhireti, Tanrı'yı, dünyanın ötesindeki gerçek âlemi hatırlatmışlardır. Onların sâyesinde görünen dünyâ ile görünmeyen dünyâ arasındaki mesâfe iyice ortadan kalkmıştır, çünkü etrafımız her an başka bir dünyanın kuvvetlerini temsil eden insanlarla doludur; işlerimiz o kuvvetlerle idâre edilir, bu kuvvetler her an hazırdırlar. Üstelik gizli kuvvetler kendilerini pek gizlemezler; günlük hayâtımızın içinde, bizimle yanyanadırlar. Kapımızı çalan adam pek âlâ Hızır aleyhisselâm olabilir; karşılaştığımız, görüştüğümüz insanlar arasında kimlerin velî olduklarını hiç bilemeyiz. Hattâ içimize doğan

şeylerin Rabbânî birer ilham olması pekâlâ mümkündür. Tanrı her an yanıbaşımızda, her an bizimle meşgûldür.

Bu tavrın ilk sûfîler sayılan zâhidler zamanındaki dünya görüşüyle çok farklı olduğu muhakkaktır. Zâhidler dünyâ hayatı ile âhireti tam bir tezat halinde gösteriyorlar, iki dünyâ arasına büyük bir duvar örüyorlardı. Onlara göre insana doğru yolun ne olduğu, yanlış yola sapanları ne gibi azapların beklediği açıkça bildirilmiş, sonra insan âdeta kendi başına bırakılmıştı. Dünyâda herkes yaptığını yapacak, sonra âhirette Allah herkese yaptığına göre cezâ veya mükâfat verecekti. Halbuki sûfînin mantığı aradaki duvarı kaldırarak yavaş yavaş dünyâ ile âhireti, görünen âlem ile görünmeyeni birleştirdi. Öbür dünyâya ait ne varsa buraya getirilmişti; Allah'ın müşâhedesinden azap ve mükâfata kadar ne varsa hepsi bu dünyada mümkündü. Gerçekten bu dünya hayatında insanın çözemediği ve öbür dünyada birer problem olmaktan çıkacak diye düşündüğü belli başlı birkaç mesele vardır: Yaradılışın sırrı, eşyânın hakikati ve ölümden sonra ne olacağı. Sûfînin dünyasında bunlar artık mesele değildir. Eşyânın hakikatini doğrudan kavrayabilirsiniz. Yaradıcı ile doğrudan temâsa gelebilirsiniz, ölümün bir son değil bir başlangıç olduğu da açıkça bellidir. Belki de bu yüzdendir ki Müslümanın ölüsü onun dünyasının bir parçası olmakta devam eder; evimiz, bahçemiz ve kabristanımız birbirinden pek ayrı şeyler değildir. Hayatla ölümü tam bir kutuplaşma halinde düşünen Batılı, bu düşünceye çok yabancı olduğu için, ölülerimizin niçin bu kadar canlılarımızla yan yana bulunduğuna hayret eder.

IV

Şerîat ve tarîkat ihtilâfının kaynağını burada aramakta fayda vardır kanaatindeyiz. Şeriat açısından, dünya âhiretin tarlasıdır. İnsan bu dünyada yaptıklarına karşılık öbür dünyada Allah'a hesap verecektir. Allah'ın bu dünyadaki hayata karışması elbette onun kudreti dâhilindedir, fakat dinde hesap gününe ayrıca bir önem verilmesi ve onun dün-

ya hayatından çok farklı gösterilmesinden anlaşılıyor ki dünyada olanlar ile âhirette olanlar birbirinden farklıdır. Müslümanın âhiretteki hesabı iyi verebilmesi için bu dünyada neler yapması gerektiği zâten Kur'ân ve sünnetle tebliğ edilmiştir. Bir müslüman günâh işlediği veya iğfâle müsâit bulunduğu bir zamanda "yarın Allah'ın huzûruna nasıl varacağı"nı düşünür, bu huzûrun vereceği azâbı hesap eder. Halbuki sûfî âhiret hesâbını hemen hemen kaldırmış gibidir, çünkü onun Huzûr'a çıkması için âhireti beklemesi gerekmez. O, her an Allah'la karşı karşıyadır, yaptığının doğru mu yanlış mı olduğu yine onunla Allah arasında anlaşılır.

Bu düşüncenin mantıkî sonucu Peygamber'in aradan çıkarılmasıdır. Meşhûr sûfî Harrâz, Peygamber'e hitâben "Afedersin" diyor, "Allah'a olan aşkım sana olan sevgimi unutturuyor". Sûfî'nin kendi mantığı içinde bu sözün herhangibir yanlışı yoktur. Elbette Allah'a karşı olan durumumuz başka hiç kimseyle olan münâsebetimizle kıyaslanamaz. Fakat sünnî bir müslüman Allah'ın insanlara peygamberler vâsıtasıyla hitâb ettiğine, yalnız peygamberlerin ilâhî ilhâma mazhar olduğuna inanır. Onun inancında peygamberlerin bile dünyada Allah'a doğrudan muhatap olmaları sözkonusu değildir. Mûsâ o kadar istediği halde Allah ona görünmemiş, ancak tecellîsinin bir neticesini göstermiştir. Nihâyet, Hazret-i Muhammed'e gelen tebliğ de Cebrâil vâsıtasıyla olmuştur. Şu halde sünnî Müslüman için dinin aslı peygamberdir; bir mânâda o olmadan Allah da yoktur. Fakat sûfî, ilhamla hareket ettiği iddiasındadır; onun ilham dediği şey ise peygambere gelen vahiyle aynı mâhiyettedir; sâdece peygambere gelene vahiy, velî'ye gelene ilham denmektedir. Peygamber bu vahyi (ilhâmı) velî sıfatıyla alır, ona peygamberlik sıfatını verdiren şey, aldığı ilhâmı halka bildirmekle görevli bulunmasıdır. Velînin böyle bir görevi yoktur. Şu halde sünnî müslümanın Allah'ı ve onun şeriatını anlayabilmek için Peygamber'e olan mutlak ihtiyacı sûfî için sözkonusu değildir.

Fakat dünyada işler hep mantığı tâkip etmez. Nitekim sûfî mantığının bu tabiî neticesi de sûfîlerin ancak bir

kısmı için geçerli olmuş, büyük çoğunluk Peygamber'in ve O'nun getirdiği şeriatin sûfî yolunda vazgeçilmez şart olduğunu kabul etmiştir. Maamafih, mantık, fiilî gerçekler tarafından bir yana itilebilmekle birlikte orada durur, yani kaybolmaz ve ortaya çıkabilmek için fırsat kollar. İşte tasavvufu her an şeriatle çatışmaya müsâit kılan durum budur. Bir şeyi prensip olarak kabul ettiğiniz zaman onun tabiî neticelerinden her an kaçınamazsınız. İlhâm'ı kabul ettiğiniz takdirde onun arkasından zâhir-bâtın ayırımı, bâtının zâhire üstünlüğü, ma'rifetin ilme üstünlüğü, hemen birbiri ardınca gelecek ve nihâyette bu mantık silsilesi dinde asıl otoritenin şeyhin mükâşefesi olmasıyla nihâyete erecektir.

Sünnî müslüman inancında Peygamber'in hayatında vahyin kesildiği bir zaman vardır ve bu tarihî bir vâkıadır. Peygamber, tebliğinin artık bittiğini ve dinin tamam olduğunu söylemiştir. Şu halde Allah'ın "içimizden biri" vâsıtasıyla hakikatini bize bildirmesinin belli bir sonu vardır. Bundan sonra Cenâb-ı Hak'la râbıta kurup "doğuş"lar almanın, doğru olsa bile, bir tek mânâsı olabilir; kendi ferdî imânını perçinlemek. Kısacası, Allah ile başkalarını ilzâm edecek bir münâsebet sâdece peygamberlere mahsustur. Bunun dışında Peygamber'in tebliğinin mânâsı husûsunda anlaşmaya varacak olanlar, onu kendi aralarında müzâkere ederler; bunların bir kısmı daha evvel yapılmış yorumları hazır olarak alabilir, lâkin onların hatâya açık oldukları ve her zaman düzeltilebilecekleri en azından prensip olarak kabul edilmektedir. Şeyhin otoritesinin hiçbir sûretle yanılma ihtimali yoktur, zira onun bilgisi hatâya açık olan bir bilgi edinme yoluyla değil, doğrudan ilham suretiyle gelmiştir.

Ulemânın kitaba, şeyhlerin ise kalplerine başvurmaları tatbikatta önemli farklılaşmalara yol açmıştır. Medresenin baskısının kuvvetle hissedildiği yerlerde kaynağını oradan alan entellektüel bir kontrol gücü tarîkatler üzerinde de son derece müessir olmuş bulunuyor. Bu yüzden kültür merkezi olan büyük şehirlerde tekke ile medrese birbirine oldukça yakın olmuştur. Fakat böyle bir kontrolun bulunmadığı yerlerde tekkelerin her türlü bâtıl itikad ve put-

perestlik unsurlarıyla dolduğu görülüyor. Kuzey Afrika tarîkatlerinin dejenere olmasının en büyük sebebi, kitabın standartları yerine kalbin semboller dünyasını hâkim kılmalarıdır. Kalbin dünyasının kitabınkinden çok geniş olduğu muhakkaktır, ama onun kapılarının doğru kadar yanlışa da ayni derecede açık bulunduğu unutulmamalıdır.

Fakat şurasını dâima hatırda tutmak gerekir ki, şeyhlerin ulemâdan ayrılmaları sâdece aradaki bir doktrin ihtilâfından ibaret kalmamıştır. İslâm devletleri şeriati uygulamakla görevli hükmî şahsiyetler olmak itibariyle dâima ulemâ ile işbirliği yapmak mecbûriyetinde kalmışlar, bu ise ulemânın zaman zaman "sevimsiz" rejimlerin destekçisi gibi görünmesine yol açmıştır. Halkın devletle çatışma halinde olduğu zamanlarda kanun koyucuların ve uygulayıcıların hep ayni antipati çerçevesine sokulduklarını hepimiz biliriz. Hele kanunların ve nizamların objektif, umûmî olmaları, yani her husûsî hal için ayrı karar verilmediği gözönüne alınacak olursa, bazı ferdî vak'alarda insanların adâlet duygularının nasıl rencîde olduğu her zaman görülen şeylerdir. Bu gibi hallerde kanunun soğuk ve kuru hükmüne karşı kalbin sıcaklığı hâkim olur ve biz mahkûmları mâsum ilân eder, hâkimleri vicdânımızda mahkûm ederiz. İşte tarîkatler devlet gücü karşısında kendilerini mağdur ve güçsüz görenlerin sığındığı yerler olmuştur. Ulemâ kanundan başka hiçbirşey tanımayan asık yüzlü, kendisine yaklaşılamayan bir hâkim imajı yaratırken, tarîkat şeyhi baba şefkatinin sembolü olabilmektedir, çünkü o "müftüler fetvâ verse de sen yine kalbine danış" prensibinin temsilcisidir.

Tarîkatler sâdece bir sığınak olarak kalmamış, kendisine sığınanların "hurûc"ları için de çok müsâit birer organizasyon şekli olmuşlardır. Bizim tarihimizde görülen örneklere bakacak olursak, sosyal gelişmenin belli bir döneminde devlet otoritesine muhalefetin tarîkatler etrâfında teşkilâtlandığını görürüz. Göçebe aşîret bünyesinden çıkacak kadar toprağa yerleşmiş, fakat yerleşik hayâtın müesseselerini de henüz kuramamış olan kitleler, şeyhlerin liderliğinde bir araya gelebilmişler, böylece yeni bir isyan tipi ortaya çıkmış-

tır. Selçuklular zamanındaki Babaî isyanından ilk Celâlî hareketlerine kadar hemen bütün halk hareketlerinde bu karakter görülür. Sosyal bünyesi değişmemiş olan bazı bölgelerde Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar uzanan bu türlü muhalefet, liderlerin şahsî hırslarından ziyâde kitlenin motivlerini aksettirmektedir.

Maamafih bu türlü hareketler "halk tasavvufu"nun, yani her türlü ilkel-bâtınî itikatlarla, hurâfelerle karışmış mistik organizasyonların etrafında gelişmiştir; onbeşinci yüzyıldan itibaren kurulu düzenin bir parçası haline gelen sünnî tarîkatler tıpkı ulemâ gibi iktidara iştirak etmişler, devlet katında nüfûzlarını her an hissettirmişlerdir.

Tarîkatlerin, içinde bulundukları cemiyetin tipine göre bir sosyal fonksiyon icrâ ettikleri muhakkaktır. Siyasî ve sosyal istikrarsızlık zamanlarında bunların da âdeta kaynadıkları, doktrinlerinde tecânüs yerine değişmenin hâkim olduğu görülüyor; mensuplarının mânevî ihtiyaçları yanında siyasî ve sosyal ihtiyaçlarını da karşılamaya çalışıyorlar. Cemiyetin bir bütün olarak huzûr ve sükûna kavuştuğu zamanlarda ise onların zamanımızdaki kulüplere benzer bir fonksiyon kazandıklarını görüyoruz. Tekke müdâvimlerinin çoğunlukla gençlerden oluşması da bunun bir delilidir. Böyle zamanlarda tekkeler gençlerin sosyal terbiye görmelerini sağlayan en önemli müessese olmuşlardır. Bugünkü tâbirle "sosyalleşme" dediğimiz şey, yani yeni nesillere cemiyetin davranış normlarını yerleştirme işi, tarîkatlerin âdeta ihtisas sâhası haline gelmiştir. Özellikle yaş hiyerarşisinin ve hayat tecrübesinin çok önemli sayıldığı geleneksel cemiyet tipinde büyüklerden küçüklere intikal eden muaşeret mirası tarîkat bünyesi içinde çok iyi aktarılıyordu.

Tarîkatlerin ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren "bozulması" cemiyetteki genel bozulmanın tasavvuf sâhasına da aksetmesinden başka birşey değildir. Özünde serbest ferdî tecrübeyi esas alan bir "yol"un giderek bir devlet dâiresi haline gelmesi, şeyhlerin tahsisatla geçinen birer memur durumuna düşmeleri ve nihâyet hareketi besleyen kültür canlılığının sönmesi onları çürütmüş, nihâyet devleti bu sâhada reform yapmaya zorlamıştır.

Bilgi Meselesi

I

Mistisizmin bilgi konusundaki iddiası onun başlıca özelliklerinden birini teşkil eder. Bu iddia bizim ilmî bilgi elde ederken kullandığımız analitik, diskürsif yolun sâdece görünen (zâhirî) şeyleri verebileceğidir. İlim esas itibariyle duyu verilerini kullanır; yani görülen, işitilen ilh. şeyler üzerinde çalışır. Buna karşılık mistisizmin "sezgi" (hads veya intuition) dediği bilgi bu türlü duyu verilerini uzun uzun tetkik ederek onlardan parça-bölük bilgiler çıkarmak yerine, eşyânın özünü vâsıtasız ve derhal kavrama imkânı vermektedir.

Dikkat edilirse burada akıl ile sezgi arasındaki fark realite hakkındaki görüş farkından doğmaktadır. Mistisizm "görünen" ve "görünmeyen", "zâhirî-bâtınî" veya kabuk ve öz olmak üzere iki türlü realitenin varlığını kabul eder. Bu ayırım belki ruh-beden ayırımı kadar eski ve onunla içiçedir. İnsanların bedende yeri olmayan, bedenin fonksiyonlarıyla izah edilemeyen birtakım faaliyetleri ondaki "ruh"a atfetmeleri, muhtemelen iki türlü gerçek arasındaki farkın temelini teşkil ediyor. Mistik düşüncenin bilinen en eski örneklerinde rûhun ayrı bir dünyadan geldiği, bizim dünyamızda bir bedene bürünerek ortaya çıktığı fikrine rastlıyoruz. Şu halde bedenimiz, ruh için geçici bir kalıptan ibârettir; rûhun aslında beden yoktur. Nitekim bedenin zamanı gelince atılması ve yok olması, keza yeni canlıların ortaya çıkması, bunlardan birinin geçici, fânî, hayal mâhiyetinde olmasına kar-

şılık, öbürünün değişmez gerçek olarak devam ettiğini göstermektedir.

Ruh ve beden fikrinin kaynakları hakkında söyleyebildiklerimiz aslında mantıkî spekülâsyonlardan ibârettir. Fakat muhakkak ki mistisizmin temel vasfı realite fikrini bu ayırıma dayandırmış olması ve bilgi hakkındaki ikili tezinin yine bu realiteden çıkmasıdır. Akıl ilmî bilginin vâsıtasıdır; dolayısiyle akıl duyu organlarının toplayabildiği verileri kullanır. Fakat biz biliyoruz ki, rûha âit gerçekler duyu organlarıyla kavranacak şeyler değildir. Şu halde aklımız eşyânın sâdece görüntüsünü verir; görüntünün arkasındaki asıl gerçeği yakalayamaz. Eşyânın özüne (maddî görünüşten soyutlanmış, yani zaman ve mekân kayıtlarından sıyrılmış gerçeğe) nüfûz edebilmenin akıldan başka bir yolu olmalıdır. Bu yol "sezgi"dir. Şimdi önce sezginin gerek Batı mistisizminde, gerek İslâm tasavvufunda hangi mânâlarda kullanıldığına bakalım, sonra da "sezgi"nin bir bilgi vâsıtası olarak değerini tartışalım.

Sezgi ânî, kendiliğinden, hiç itiraz edilmez şekilde gelen bilgi mânâsında ilâhiyâtta Tanrı hakkındaki bilgi için kullanılmış, felsefeye geçince değişik bir mânâ kazanmıştır. İlâhiyattaki mânâsiyle, sezgi bizim normal hayatta akıl vâsıtasiyle elde ettiğimiz bilgiden üstündür. Bu bilgi Tanrı'nın bazı imtiyazlı kullarına bir lûtfudur. Felsefedeki kullanılışı bundan oldukça farklıdır. Kant "katıksız" ve "empirik" sezgilerden bahsediyor ki, her iki halde de sezgi kendi başına bir meleke veya bilgi kaynağı teşkil etmez. Diğer türlü bilgilerimizden sâdece düşünce ve teemmülden önce gelmesiyle ayırd edilir. Kant sezgi bilgisiyle düşünce bilgisi (discursive; diskürsif) arasında esas farkı şu şekilde belirtiyor: Sezgi bilgisi bir ve aynı zamanda elde edildiği halde, düşünce bilgisi, birbiri ardısıra gelen bilgi eylemlerinden oluşur. Sezgi objeleri kavrar, öbürü ise objeler arasındaki ilişkileri ve onlara âit kanunları bulur. Fakat Kant sâdece duyulara âit sezgiyi kabul ettiği için, ona göre biz ancak duyulara hitâb eden olayları (fenomen) bilebiliriz. Şu halde duyuların dışında akla âit bir sezgi söz konusu değildir. Mistisizmin sezgisi bu-

nun tam zıddıdır; orada duyuları aşan, onları kullanmayan bir sezgiden bahsedilir.

II

Mistisizmin bilgi teorisini Eski Yunan'da Pitagoras'a kadar götürebiliyoruz. Duyular-dışı bir âlemin varlığı ve bu âlemin duyular yoluyla kavranmasının imkânsızlığı ilk defa Pitagoras'da ortaya çıkmaktadır. Bu fikir ilk sistemli ifâdesini ise Eflâtun'da buluyor. Maamafih Eflâtun'da bilgi meselesi bizim mutasavvıflara çok tesir eden Yeni-Eflâtunculuk' da gördüğümüzden oldukça farklıdır. Eflâtun diyalektik düşünce yoluyla çok değişik ve tek tek olaylardan hareket ederek onlardaki değişmez tek prensibe, yani ide'lere ulaşabileceğimizi söylüyor. Fakat işimiz orada bitmez; ide'lerden de daha yükseğe giderek bütün idelerin başlangıcına ulaşırız. Bu başlangıç Tanrı'dır. Tanrı bizim fânî gözlerimizi kamaştıracağı için, onu doğrudan doğruya müşâhede edemeyiz; hakikat, adâlet ve güzelliği temâşâ etmek suretiyle, kendimizi bu en yüce ide'nin temâşâsına alıştırmalıyız. Zâten felsefenin gâyesi ve vazifesi de budur.

Eflâtun başlangıçta bilgi denince sâdece değişmez hakikî varlığın bilinmesini kastediyordu (tasavvufta da esas mesele budur). Aslında onun ideler nazariyesi fenomenler (görünen ve değişen) dünyasını izah için ortaya atılmamıştır. Zâhirî dünyayı bu idelere âit bilgiye dayanarak açıklamaya çalışan Eflâtun, iki ayrı dünyaya tekabül eden iki ayrı bilgi kabul ediyor: İdeler hakikî realiteyi meydana getirdikleri için bunlar kavramsal bilginin (akıl) konusudur; değişen realite ise duyu verileriyle (idrâk) kavranır. İdeler âlemi *varlığı,* duyular âlemi ise *oluşu* temsil eder. Şu halde iki türlü bilme metodu olmalıdır: İdeler mekân ve maddede olmayıp kendi başlarına mevcut şeyler olduğu için duyularla kavranamayacaklarına göre, bunlar düşünce ile bilinebilir. Maamafih duyular dünyasında gördüklerimiz idelerden tamâmen bağımsız değildirler; dünyadaki şeylerin sebepleri idelerdedir ve bunlar idelerin bir çeşit kopyesi oldukları için bi-

ze onları hatırlatırlar. İşte burada Eflâtun'un *sezgici* veya *kavrayıcı* düşünce fikri işin içine giriyor. Ona göre düşünce, bir analiz veya soyutlama işlemi değildir; tek örnekler hâlinde kendini gösteren realitenin bütün hâlinde *sezilmesidir.* İdeler idrâklere benzer, fakat onların tıpkısı değildir. Rûhumuz aslında bu ideleri biliyordu, ama dünya hayatına girdikten sonra onları hatırlayabilmesi, ancak idelere tekabül eden olayların idrâk edilmesiyle mümkün olur. İşte insan bir ide ile onun görünür (zâhirî) dünyadaki kopyesi arasındaki tezâdı farkettiği zaman, onda duyular-üstü ide'ye karşı bir aşk doğmaktadır. Şu halde analitik ilim zâhirî dünyayı bilmeye yaradığı halde, değişmez varlığın hakikatine bizi götüren aşktır.

Yeni-Eflâtuncu felsefede Eflâtun'un ide anlayışı önemli bir değişmeye[1] uğramakla birlikte iki âlem farkı ve bunlara âit iki türlü bilgi yolu ayırımı devam etmiştir. Plotinus varlığı bir olan'dan çıkan ve yine bir olan'a dönen bir akış hâlinde gördüğü için, bu sudûr (emanation) olayında yukarıdan aşağı doğru mânevilik, hayvânîlik ve cismânilik olmak üzere üç derece ayırdetmektedir. Şu halde bu üç derece için üç bilgi vardır: Cismânî sâhanın bilgisi duyular yoluyla idrâktir; hayvânî sâhanın bilgisi istidlâl, mânevî sâhanın bilgisi sezgidir.

Plotinus duyular âleminin gerçekliğini -Eflâtun gibi- kabul etmekle birlikte bunun asıl realiteyi ancak kısmen verdiğini söylüyor. Mânevî dünyada zihin ile eşyâ tek bir gerçeklik halinde birleşir, yani orada düşünce ile realite bir ve ayni şeydir. Buna karşılık duyular dünyası mükemmellik itibariyle mânevî âlemden aşağıda, yani kusurlu olduğu için, ona tekabül eden bilgi de kusurludur. Kusurlu bilgi, bilgi objesi olan şeyin kusurluluğundan ileri gelir. Maamafih Plotinus'un varlık mertebeleri Eflâtun'un ideler âlemini aştığı için, burada akıl'ın ulaşamadığı bir son mertebe vardır ki oraya akıl-üstü sezgi ile varılabilir[2].

Plotinus'un Tanrı'yı bilmek üzere akıl ve aşkın da ötesinde bir vecd hâlinden, yâni bir çeşit şuûr kaybından bahsetmesi bazılarına göre Eflâtun'un bilgi ve faziletle var-

dığı Tanrı'dan çok farklı bir Tanrı anlayışına yol açmaktadır[3]. Maamafih onun mistisizm ile rasyonalizmi uzlaştırmaya çalıştığı, yani mistisizme rasyonel bir dayanak aradığı da söylenebilir. Brehier'ye[4] göre Plotinus'un metafiziğindeki temel veya merkezî hipotez olan akıl (yahud lem-i ma'kûł, Lemonde Intelligible) aslında maddî dünyanın ilminden başka bir şey değildir. İlim ise kendi konusu olan dünyadan önce gelir. Zira bu dünyanın rasyonel terkipleri bir tesâdüfün eseri olamıyacağına göre, o zaman aklın da -mantık gereği olarak- mutlaka bu dünyadan önce gelmesi gerekir. Fakat aklın da ötesinde mutlak ve değişmez bir "tek" bulunmalıdır; çünkü ma'kûł (intelligible) varlıkların da bir sebebi bulunmalıdır. Burada birbirine zıt görünen iki ana tema ile karşılaşıyoruz. Birincisi, akıl belirli kavramlardan meydana gelmiş râbıtalı bir sistemdir; diğer taraftan akıl her türlü farklılığın silindiği bir evrensel varlıktır ki onda süje ile obje arasındaki bütün ayırım ortadan kalkar. Böylece akıl birinci bakımdan rasyonalist tezi ifâde etmektedir: Dünya hakkında bir ilim kurabiliriz ve gerçeğe akıl yoluyla nüfûz edebiliriz. İkinci bakımdan varlıkların ulûhiyet içinde mistik bir vahdete kavuşmaları söz konusudur, ki burada sezgi akla üstündür.

İslâm tasavvufu esas itibariyle bu ikinci noktayı benimsemiştir. Eflâtun'da bulunmayan akıl-üstü sezgi fikrinin, Plotinus'a Brahmanizm'den geldiği iddia edilir[5]. Zeller, Plotinus'un bu hususta Eflâtun'dan nasıl ayrıldığını şöyle ifâde ediyor:

> *"Eflâtun'da ve Aristo'da duyulara âit olan(mahsûs)la akla âit olan (ma'kûł) arasındaki ayırım düşüncenin hakikatine olan inancı en kuvvetli bir şekilde ifâde etmektedir; onlar (Eflâtun ve Aristo) sâdece duyusal idrâkin ve duyusal varoluşun nisbî yanlışlığını farzetmişler, ama ide ve düşüncenin ötesinde yer alan yüksek bir mânevî hayat merhalesinden hiç söz etmemişlerdir. Öte yandan, Neo-Platonizm'de asıl bu akıl-üstü unsurdur ki her türlü gayretin nihâî gâyesi ve bütün varoluşun bir*

yüksek dayanağı olarak görülür; düşünce (tefekkür) ile kazanılan bilgi, duyusal idrâk ile akılüstü sezgi arasında sâdece bir ara-merhaleden ibârettir. Akılla kavranabilen formlar (sûretler) en yüksek ve son (bilgiler) değildir, bunlar sâdece formsuz aslî zâtın (öz) dünyaya intikaline yarayan vâsıtalardır. Binâenaleyh bu görüş yalnızca duyusal varoluşun ve duyusal düşünce unsurlarının gerçekliğinden şüphe etmemizi değil, fakat mutlak şüphe içinde olmamızı gerektiriyor"[6].

Plotinus'da bilgi Tanrı'yı bilmektir; bu yüzden o, tıpkı sonraki mutasavvıflar gibi, duyular dünyasının verilerini kullanan ilmî bilgi ile uğraşmamıştır. Maamafih onun varlık hiyerarşisinde yukarıda olan, kendinden aşağıdakinin sebeb'i olduğuna göre, Tanrı'yı bilmek herşeyi bilmek mânâsına geliyor. Plotinus akıl-üstü bilginin diyalektikle mümkün olmadığını söyler, çünkü diyalektik dâima iki şeyden bir üçüncüyü çıkarma şeklinde gelişir; diyalektiğe göre bilgi için bir yanda bilen, öbür yanda bilinen bulunmalıdır. Ancak, bu metod "bir"liğin bilinmesinde işlemez. Birlik hiçbir ikiliği kabul etmez; orada bilen ile bilinen bir olur. Şu halde Tanrı'yı bilmek onun varlığında erimek mânâsına gelir. Böylece Plotinus'da mutlak'ın bilgisi artık bilgi değildir, zira ortada bilen ve bilinen olmayınca bilgiden nasıl bahsedilebilir? Bilen süje (insan) bu mertebeye ancak kendisini yok etmekle varabilir. Ferdiyetin mutlak yokluğu ölüm demektir; maamafih hayatta da vech hâlinde insan kendini sonsuz varlık denizinde kaybedebilir. Porphyry'nin[7] anlattığına göre, Plotinus onunla dost oldukları dönemde dört defa bu hâli yaşamıştır.

Tanrı'nın varlığına karışarak birlik hâlini yaşamak, birbirine karışan ve bir olan iki şeyin aynı cevherden olmasını gerektirir. Gerçekten, insanın Tanrı'yı bilmesi kendisinde "ilâhî" bir parçanın bulunmasından dolayıdır. Vecd hâlinde bu ikisi birbirine karıştığına, yahut insandaki ilâhî cevher aslına kavuştuğuna göre, bu birliği bozabilecek şeylerden tamâmen sıyrılmak gerekiyor; onlar birliğin dışındadırlar. Şu

halde birliğin son hedefine ulaşması, insanın kusurlu varlıklar dünyasına âit herşeyden uzaklaşmasıyla mümkün olacaktır. Ancak duyularımızı ve bunlara âit şuûr hâlimizi (bedenimizin bağlı olduğu dünyaya âit herşeyi) tamâmen bir tarafa atmakla mutlak'ın bilgisine kavuşabiliriz.

III

İslâm'da bu tür bir bilgiden söz edebilmek için, herşeyden önce bazı önemli teolojik meseleleri halletmek gerekiyordu. Bunların en önemlisi ise Allah ile insan, yaratıcı ile yaratılmış arasında bir varlık (ontolojik) birliği olup olmadığı meselesi idi. Bu konuyu başka bir başlık altında ele aldık. İslâm tasavvufunda panteizmin yukarıda Plotinus'da gördüğümüz şekilde apaçık ifâdesine ancak birkaç kişide (Cîlî gibi) rastlıyoruz; bununla birlikte Allah ile insan arasında bir mâhiyet ortaklığının mevcudiyeti tasavvufun âdeta temelini teşkil eder. Sûfîler en azından insan rûhunun bütün diğer yaratılmışlardan farklı olduğunu, rûhun Allah ile aynı şey olmasa bile ondan bir şey olduğunu kabul ederler.

Mutasavvıfların bilgi ile uğraşmaları bir çeşit reaksiyon hâlinde görülmektedir. İlk yüzyılların zâhidleri Allah'ın gösterdiği ve Peygamber'in örnek olduğu yolda nefslerini tezkiye etmekle yetiniyor, bundan fazlasını istemiyorlardı. Zühd hareketinin yavaş yavaş bir mistik felsefe hâline dönüşmesi, mu'tezile kelâmcılarının yarattığı zihin karışıklığından hemen sonraki tarihlere rastlamaktadır. Hasan Basrî'nin zamanından itibaren daha evvel imân konusu olup hiç tartışılmayan meseleler rasyonel inceleme konusu olmuş, böylece imânın isbata ihtiyacı olduğu fikri geniş bir çevrede yayılmıştı. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 996), en eski tasavvuf kitaplarından biri olan *Kutü'l-Kulûb* (Kalblerin Gıdâsı) adlı eserinde kelâmcılardan şikâyet ederken buna işâret ediyor. Mekkî'ye göre sûfîlerin düşünce tarzı en doğru yoldu; çünkü onlar, bütün dünyevî endişelerden uzak bir şekilde, Peygamber'in yolunu tâkip ediyorlar ve hiçbir şüphe barındırmıyorlardı. Ancak Hicrî üçüncü yüzyıldan sonra ke-

lâm ilmi ortaya çıkınca yazılan kitaplarda akıl ve kıyâs yolu kullanılmaya başlandı. Böylece ilim ve ma'rifet, yani zühd ehlinin birbirlerine öğrettikleri ve imân sağlamlığının verdiği sezgili bilgi, bir tarafa atılmış oldu. Bugün âlim ve ârif denen kimseler artık dinî bilgilere ve sağlam imâna dayanan kimseler değildir, bunlar sâdece mâlûmat sâhibi ve nakilcilerdir.

Ondan yüz elli yıl kadar önce Muhâsibî'nin asıl şikâyeti Peygamber'in getirdiği ahlâka göre yaşayarak âhireti kazanma husûsunda umûmî bir gevşekliğin hâkim olmasıydı. Ebû Tâlib el-Mekkî imânın kuvvet ve saffetinde rasyonalistlerin açmaya çalıştığı gedikten şikâyet etmektedir. Şu halde sûfî'nin kelâmcıya cevabı aklın hakikatine karşı imânın hakikatini müdafaa etmek olacaktır. Nitekim Mekkî'nin çağdaşı Ebû Nasr es-Serrâc[8], ulemâyı üç kısma ayırıyor ve sûfîyeyi bunlar arasına sokuyor. Ona göre ulemâ *ashâbü'l-hadîs, fukaha ve sûfîyeden* ibârettir. Evvelkilerin ayırdedici vasfı Kur'ân ve Hadis bilgisi olduğu halde, sûfîye'nin ilim sâhası imânın hakikatleridir. Biraz ileride sûfîlerin diğer bütün ulemâdan ne hususta farklı olduklarını anlatırken de sûfîlerin esas itibariyle Kur'an ve Hadîs'te Peygamber'in karakteri ile ilgili nitelik ve duyguların hakikatine nüfûz edip bunlara ulaşma gayreti çektikleri belirtiliyor[9]. Şu halde sûfîler bilgi'yi a) Kur'ân ve Hadîs'in bâtınî mânâsında aramaktadırlar, b) bilgiyi davranıştan ayrı düşünmemektedirler, ve c) onlara göre bilginin en sağlam yolu imândır. Kuşeyrî şöyle diyor: "Makamların ilki ma'rifettir. Sonra yakîn, sonra tasdik, sonra ihlâs, sonra şahâdet, sonra da tâat ve ibâdet gelir. İmân bunların hepsini toplar... Bu sözü söyleyen şuna işâret etti ki, kula vâcib ve farz olan şeylerin ilki Tanrı'yı bilmektir. Tanrı'yı bilmek ise ancak onun şartlarını öne sürmekle olur. Tanrı'yı bilmenin şartı isâbetli nazardır. Bundan sonra kalbte Tanrı'nın birliğini gösteren deliller birbiri arkasından geldiğinde ve bu delillerin birbiri arkasından gelmesinden açıklık hâsıl olduğunda, nurların birbirini tâkip etmesi ve iç gözü ile görmenin meydana gelmesiyle insan delil ve mukayeseyi düşünmekten müstağni gibi olur ki,

işte bu hal yakîn'dir... Bil ki, sûfîlerin dilindeki mükâşefe hiçbir şek ve şüphe olmaksızın birşeyin zikrinin kaplaması ile o şeyin kalbe gözükmesinden ibârettir... Denildi ki, yakîn imân kuvveti ile apaçık görmedir... En-Nûrî dedi ki, yakîn müşâhede'den ibârettir, yani müşâhede'de yakîn vardır ve böyle olduğunda şüphe yoktur. Zira inancı kuvvetli olmayan, Yüce Tanrı'yı müşâhede etmez. Ebû Bekr el-Verrak da, 'Yakîn kalbi elde etme vâsıtasıdır, tam bir imân da yakîn ile mümkündür. Yakîn ile Yüce Tanrı, akıl ile ise (Peygamber'in haber verdiği) emir ve yasak, va'd ve korku vb. şeyler bilinir." dedi[10].

Yukarıda anlatılanlar Kuşeyrî'ye kadar tasavvuf ehlinin imân ile bilgi arasındaki münâsebet hakkında ittifak ettikleri noktalardır. Sûfî doktrinini açıklayan bütün klâsik kitaplarda aynı meâlde ifâdelere rastlanır. Bunlardan anlaşıldığına göre imânın vâsıta olduğu bilgi, yani kalbin bilgisi aklın bilgisine üstündür. Sûfîlerin akıl hakkındaki görüşleri Plotinus'un diyalektik bilgi hakkındaki görüşünü hatırlatır. Plotinus, diyalektiğin bizi tevhide götürdüğünü, ancak tevhidi kavramaktan âciz bulunduğunu söylüyordu. Ebû Bekr Kelâbâzî şöyle diyor: Onlar (sûfîler) aklı olmayan kimsenin hiçbir suretle Allah'ı bilemeyeceğini kabul etmişlerdir; zira akıl insanın neyi bilebileceğini gösteren bir vâsıtadır. Yine de, akıl Allah'ın kendisini bilemez. Ebû Bekr es-Sabbâk demiştir ki, "Allah aklı yarattığı zaman ona 'Ben kimim?' diye sordu. Akıl sustu. Sonra Allah onu kendi vahdâniyetinin ışığıyla aydınlattı (yağladı); ve akıl gözlerini açtı, 'Sen Allah'sın, Senden başka ilâh yoktur' dedi. O halde aklın Allah'ı bilme kaabiliyeti yoktur; Allah'ı ancak Allah vâsıtasıyla bilebilir"[11]. Bu ifâde aklın insana bilgi kazandıran değil, fakat bilgiyi nasıl kazanacağını gösteren zayıf bir rehber olduğunu anlatıyor. Fakat acaba akıl insanı belli bir yere kadar götürüp bıraktıktan sonra ne olur? Aklın kavrayamayacağı hakikate erişmek nasıl mümkündür?

Sûfî imânın hakikatlerine ulaşmak üzere bir hazırlığın gerektiğine inanır; ancak bu "dışardakini bulmak" için değil, "geleni almak" için bir hazırlıktır. Allah'ın bilgisini biz

almayız, O verir. Aşağıdaki pasaj, bazı müphemlikler taşımakla birlikte, bunu açıkça ifâde ediyor:

> *"Onlar (sûfîler) ma'rifetin mâhiyeti hakkında ihtilâftadırlar. Cüneyd dedi ki: 'Ma'rifet, O'nun (Allah'ın) bilgisi geldiğinde senin bilgisizliğinin belli olmasıdır'. Oradan biri 'bize daha çok anlat' dedi. Cüneyd devam etti: 'O (Allah) hem bilen, hem bilinen (hem ârif, hem ma'rûf)dir'. Bu sözlerle demek istedi ki; 'Sen senliğin bakımından O'nu bilmezsin, ancak O'luk (huviyye) cihetiyle O'nun hakkında bilgi sâhibi olabilirsin'. Bu tıpkı Sehl'in şu sözüne benziyor: 'Ma'rifet cehâletin bilinmesidir'. Sehl şunu da söylemiştir: 'Bilgi (ilim) ma'rifetle* te'sis *edilir, akl da bilgi ile olur, ama ma'rifete gelince, onun yapısında kendi özü vardır'. Bu demektir ki Allah insanın Kendisi (Allah) hakkında ma'rifet sahibi olmasına, böylece insanın Allah'ı O'nun Kendisine tecellîsiyle bilmesine sebeb olduğu zaman, insanda bir ilim ihdâs eder: İnsan bu şekilde ma'rifet yoluyla ilme erişir ve akıl onda Allah'ın ihdâs ettiği bilgi üzerinde çalışır"*[12]

Bu satırlardan anlaşıldığına göre insan Allah'ı bilmez, fakat Allah kendini insana (sûfî'ye) bildirir. Bilginin bu kısmı, yani Allah'tan geleni "ma'rifet"tir; bizim ilim dediğimiz bilgi aklın kendi vâsıtalarıyla kazandığı bilgi olup, eşyânın dış görünüşünü bildirir. Maamafih insan ma'rifet kazandıktan sonra akıl bu ma'rifeti işleyebilir. Bu tıpkı insanın bilmediği bir kaynaktan gelen parayı kullanması gibidir. Allah insana onun dilediği birşeyi lûtfeder; insan bu lûtuftan faydalanır, ama onun nasıl geldiğini bilemez; bu geliş tarzı belli olmadığı için onu başkalarına -anlaşılabilir tarzda- ifâde etmesine de imkân yoktur. Maamafih ilim ile ma'rifet arasındaki bu münâsebet her ikisinin farklı mânâlarda anlaşılması yüzünden bazan tersine dönmektedir. Nitekim yukarıdaki paragrafta sûfîlerin ma'rifet konusunda ihtilâfta olduklarından bahsedilmesine sebep odur. Bazı sûfîler[13] ma'rifetin eşyâyı sûret (form) ve isim olarak bilmek ol-

duğunu, ilmin ise eşyânın hakikatlerini verdiğini söylemişlerdir. Böylece Allah hakkındaki ilim de bu husustaki ma'rifetten üstün olmaktadır. Maamafih bütün bunlarda esas olan, Allah'ın hakikatine âit bilginin ondan feyiz (veya bereket) olarak gelmesidir; bu bilgi ilim tahsiliyle kazanılamaz.

IV

Ma'rifetin, veya mistik bilginin, muhtevâsı nedir? Sûfî'nin kalb gözüyle gördüğü şeyler nelerdir? Bunu öğrenmek üzere önce onların kendi anlattıklarına bakalım. Ancak burada çok önemli bir noktayı hiç aklımızdan çıkarmamalıyız: Mistik bilgi duyu organlarıyla ve onların verilerini kullanan akılla elde edilmediği için, onun ifâdesi imkânsızdır. Sûfî ne gördüğünü anlatmak isterse bunu ortak bir lisan kullanarak anlatmak zorundadır; ortak lisan ise insanların ortak hayat tecrübeleriyle meydana gelmiştir, yani o esas itibariyle dış dünyaya âit bir şeydir. Halbuki sûfî'nin gördükleri onun derûnî tecrübesine âit şeylerdir. Bu yüzden mistik tecrübenin olduğu gibi anlatılması teorik bakımdan imkânsızdır. Fakat bu tecrübenin sâhası ve sınırları hakkında birşey söylenemez mi?

Önce ma'rifetin ana teması olan Tanrı bilgisine bakalım. Sûfî Allah'ı gördüğünü iddia etse bile onu bize tarif etmesini isteyemeyiz. Fakat acaba Allah hakkında neyin bilinip neyin bilinemiyeceği sorusuna bunların cevabı nedir? Yaratanın yanısıra, yaratılmışlar hakkındaki bilgilerin objesi ve sınırları nelerdir?

Burada en önemli ve en tartışmalı mesele Allah'ın bilinip bilinemiyeceğidir. Tasavvufun Yeni-Eflâtuncu kanadının vecd hâlinden maksadı ölmeden önce çıkış yerine dönmek, yani hayatta iken Tanrı'yı müşâhede etmektir. Bu meselenin varlık hakkındaki görüşlerle çok sıkı bir ilgisi bulunduğu için, tasavvufta varlığın birliği ve çokluğu konusunda ortaya çıkan fikirler gözönünde tutularak izah edilmesi gerekir. Maamafih biz okuyucunun zihnini karıştırmamak ba-

kımından bilgi ve varlık problemlerini ayrı ayrı ele alıyoruz. Acaba Allah bilinebilir mi?

Mustavvıfların, tevhîd dedikleri şey bilgi felsefesi bakımından iki türlü anlaşılmalıdır. Birincisi, bunların çoğu tevhid (birlik) hakkındaki bilginin, Allah'ın sıfatlarının parça parça görünmekle birlikte hakikatte bir tek varlığı gösterdiğini anlamak olduğunu kabul ederler. Fakat hakikî ma'rifet "bu ma'rifete ulaşmanın hiçbir yolu bulunmadığını bilmek"tir[14]. Allah'ın mâhiyetine nüfûz etmek kabil değildir. Cüneyd şöyle demiştir: "Ma'rifet kalbin iki şey arasında gidip gelmesidir: Allah'ın anlaşılamıyacak kadar büyük olduğunu beyan etmek ve O'nun idrâk edilemiyecek kadar kudretli olduğunu beyan etmek... Ma'rifet, kalb ne tahayyül ederse etsin Allah'ın onun zıddı olduğunu bilmektir"[15]. Şu halde tasavvufta bir yol Allahın ma'rifet sâhiplerince dahi bilgi mânâsında bilinmesine imkân olmadığıdır. Bu görüş ehl-i sünnet itikadına sâhip olan mutasavvıflarca paylaşılmaktadır. İkinci görüş ise ehl-i sünnet akîdesi açısından durumları tartışmalı olan ve umûmiyetle panteist denilenlerinkidir; bunlar varlığın birliğini kabul ettikleri için bilginin de ayniyetini kabul ederler. Yani insan Allah hakkında bilgi sâhibi olabilir; bu bilgi aynı zamanda Allah'ın bilgisiyle aynidir. Muhyiddin İbni Arabî ve onun gibilerin (Cîlî, İbni Farid ilh.) görüşü bu istikamettedir. Şimdi bunların tasavvufî bilginin mâhiyeti ve elde edilmesi hakkındaki görüşlerini daha yakından incelemek üzere belli-başlı birkaç şahsiyetin izahlarını özetleyebiliriz.

V

Ehl-i sünnet itikadındaki mutasavvıfların bilgi felsefesini en iyi temsil eden Gazâlî'dir. Maamafih Gazâlî'ye gelmeden önce, yine onun görüşlerine çok bağlı bulunmakla birlikte, tasavvufu bir ilim sâhası olarak ele alıp toplayıcı genel bir tasvir veren İbni Haldun'dan bahsedelim[16].

İbni Haldun'a göre insanın insan olmak itibariyle diğer hayvanlardan farkı idrâk etme kaabiliyetine sâhip bu-

lunmasıdır. İnsanın idrâki iki türlüdür. Birincisi ilimleri ve ma'rifet konularını idrâk etmektir ki, bu bilgiler yakîn (kesin), zan (kuvvetli ihtimal), şek (iki ihtimâlin de eşit derecede olması) ve vehm (zayıf ihtimal) derecelerinde olabilir. İnsan ayni zamanda kendisiyle kaim olan "halleri" idrâk eder ki, bunlar da neş'e, hüzün, gevşeme, sabır vs. gibi şeylerdir. Böylece insandaki aklî düşünce idrâklerden, irâdî hallerden ve mânevi "hal"lerden doğar. İşte insan bunlar vâsıtasıyla diğer hayvanlardan ayrılır. Bilgi (ilim) delil ve isbattan gelir, elem ve neş'e, elem ve haz verici şeylerin idrâkinden doğar; istirahattan enerji, yorgunluktan atâlet çıkar. Ayni şekilde tasavvufta mürîdin mücâhede ve ibâdeti, bu mücâhedenin neticesi olarak kendisinde bir "hal" meydana gelmesine yol açar. Bu hal ya bir çeşit ibâdet şeklinde kuvvetlice yerleşerek mürîde bir makam olur, yâhut ibâdet olmaz da meselâ neş'e, memnûniyet, enerji, atâlet vs. gibi nefsi etkileyen bir sıfattan ibâret olur. Mürîd böylece bir makamdan bir sonraki makama yükselerek nihâyet asıl hedef olan tevhid ve marifet mertebesine ulaşır. Bütün bunların esası imânla birlikte ibâdet ve ihlâstır. Haller ve sıfatlar işte bu imân ve ihlâsın bir meyvesi olarak doğar. Bir hal ve sıfat bir başkasına, o da diğerlerine yol açmak suretiyle nihâyet mürîd tevhid ve irfan mertebesine varır. Eğer herhangi bir kusur veya bozukluk görülürse bu elbette bir evvelki merhalede olan bir kusur veya bozukluktan dolayıdır, nitekim nefse ve kalbe gelen şeyler için de ayni durum söz konusudur. Böyle hallerde mürîd kendini bir nefs muhasebesine tâbi tutup bu kusurlu neticenin kendisinin hangi bozuk durumundan doğduğunu bulmak zorundadır. Mürîd bu kusuru mistik tecrübe yoluyla bulur. Fakat bu türlü bir nefs muhasebesi sûfîlerin dışında pek az kimsede görülür. Sûfî mesleğine girmeyenlerin yapabileceklerinin en fazlası nihâyet ibâdetlerini tam usûlünce edâ etmektir. Buna karşılık sûfîler yaptıkları ibâdetlerin kusurdan âzâde olup olmadığını mistik tecrübe ve vecd yoluyla anlayabilirler. Görülüyor ki, sûfîlerin yolu, yapıp yapmadıkları şeyler husûsunda nefs muhasebesine girişmeleri ve mücâhedelerinin neticesi olarak mey-

dana çıkan mistik tecrübe ve vecd halleri karşısında konuşmaktan ibarettir.

Mücâhede ve zikir sonunda ekseriyâ his perdesi açılır; böylece sûfî insanların duyularla erişemediği, idrâk edemediği ilâhî âlemler hakkında bilgi kazanır. Ruh bu ilâhî âlemlerdendir. Perdenin kalkmasının sebebi ise şudur: İnsanın rûhu dış dünyanın hissî idrâkinden iç dünyaya döndüğünde duyular zayıflar ve ruh gitgide kuvvetlenir. Zikir bu noktaya gelmede yardımcı olur, çünkü zikir rûhun neşvünemâsı için gıdâ gibidir. Ruh böylece gitgide gelişmek ve kuvvetlenmek suretiyle bilme (ilim) mertebesinden görme (şuhûd) mertebesine yükselir. Duyuların verdiği idrâkin perdesi kalkar, rûhun öz varlığı zâhir olur. Bu, idrâkle ayni şeydir. Ruh artık ilâhi mevhibelere, ledünnî ilimlere ve ilâhî fütûhata hazırdır. Kendi özünün (zat) hakikati tezâhür eder ve meleklerin bulunduğu en yüksek mertebeye yaklaşır. Bu gibi haller mücâhede sâhiplerine ekseriya gelir ve onlar başka kimselerin hiç bilmediği varlık hakikatlerini, hattâ çok kere nice gelecek olayları idrâk ederler. Zihinlerinin ve mânevî güçlerinin yardımıyla, aşağı seviyedeki varlıklar üzerinde tasarrufları olur, onları kendi irâdelerine tâbi kılarlar. Mamafih büyük sûfîler bu türlü keşifler ve tasarruflarla pek uğraşmazlar ve görüşülmesine müsaade olunmayan şeyler hakkında malûmat vermezler. Yukarıdaki haller kendilerinde vâkî olduğu zaman bunu bir iptilâ sayarlar ve kendilerine perdeler açıldığında (keşif halinde) bundan kaçmaya çalışırlar. Peygamberimizin ashâbı bu çeşit mücâhede erbâbı idiler ve Allah'ın bu lûtuflarına herkesten çok mazhar bulunuyorlardı. Ama onlar böyle şeylere aldırış etmezlerdi. Ama daha sonraki devirlerin sûfîlerinden bir kısmı asıl dikkat ve gayretlerini his perdesinin kalkmasına ve his-ötesi idrâkler elde etmeye topladılar. Bunu kendileri için asıl hedef saydılar. Rûhun kendi özünü (zâtını) idrâk etmesi için hislerin kuvvetini ortadan kaldırmak ve düşünen rûhu kuvvetlendirmek husûsunda değişik yollar kullandılar. Bunlar böylece keşif sâhibi oldukları zaman ruhlarının varlığın bütün sırlarını idrâk ettiğini ve varlığın özlerini kavradıklarını, herşe-

yin hakikatine vâkıf olduklarını iddia ettiler. İmam Gazâlî *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de sûfîlerin mücâhede yollarını anlattıktan sonra bundan bahsetmiştir.

VI

Şimdi de Gazâlî'nin meseleyi nasıl izah ettiğini görelim. Gazâlî'nin burada hususî bir durumu vardır: O mistik bilgiyi hem bizatihi bilgi problemi olarak incelemiş, hem de bizzat o yoldan bilgiler edinmiştir. Onun ilim ve bilgi konusundaki görüşleri çeşitli eserlerinde bulunmakla birlikte bunların hepsinde de anlatılanlar aynidir, hattâ birbirinin tekrarı gibidir. Hayatının en büyük eseri *İhyâ* olduğu için mistik bilgi husûsunda orada söylediklerini kullanacağız. Hakikatte tıpkı İbni Haldun gibi kendisi de *El-Munkiz*'da *İhyâ*'nın *Kitâbü Acâibi'l-Kalb* adlı bölümüne atıf yapmaktadır*

Gazâlî'ye göre, "herkesçe zarurî olarak sâhip olunan cinsten bulunmayan bilgiler kalbe farklı şekillerde gelir. Bunların geliş tarzları çeşitlidir. Bazan sanki kalbe atılıyormuş gibi kendiliğinden gelir, kalb bunların nereden geldiğini bilmez. Bazan da bunlar zihnî düşünce ve tahsil yoluyla elde edilir. Ne iktisap yoluyla, ne de birbiri ardınca istidlâller yapmak suretiyle gelen bilgiye ilham denir; zihnî faaliyetin bir neticesi olarak elde edilen bilgiye ise tetkîk ve teemmül adı verilir.

"Hiçbir gayret, çalışma ve tetkîk olmaksızın kalbe doğan bilgi iki türlüdür: İnsanın nasıl ve nereden geldiğini bilmedikleri, ve geliş vâsıtası hakkında bilgi ihtivâ edenler. Bu ikincisinde insan o bilgiyi kalbe getiren meleği görür. Birincisine ilham ve kalbe üfleme denir, ikincisine ise vahiy adı verilir ki, bu peygamberlere âittir. Birinci türlü bilgiye gelince, o da velîlere ve (iyi) temiz kişilere mahsustur. Yukarıda bahsetmiş olduğumuz ve zihnî çalışma ile elde edilen bilgi ise âlimlere mahsustur.

* Bizdeki *İhyâ* tercümeleri ana hatlarıyla doğru olsa bile kavramlar bakımından yanlış ve gelişigüzel olduğu için bu bölümü yeniden tercüme ederek veriyoruz.

"Bu konuda söylenebilecek en doğru söz şudur: Kalb, her şeyin gerçek mâhiyetinin tecelligâhı olma kaabiliyetine sâhiptir. Yukarıda işâret etmiş olduğumuz beş sâikin biri dışında, kalb ile nesneler arasına hiçbirşey giremez. Böyle birşey tıpkı kalbin aynası ile, Allah tarafından üzerine Kıyâmet'e kadar vukû bulacak herşeyin yazıldığı Levh-i Mahfûz arasına girmiş bir perde gibidir. Bilgilerin hakikatleri Levh-i Mahfûz'un aynasından kalbin aynasına, tıpkı bir aynadaki hayâlin karşıdaki bir başka aynaya yansıması gibi yansır. İki ayna arasındaki perde bazan el ile kaldırılır, bazan da onu tahrik eden rüzgârla. Bu şekilde bazan lûtuf rüzgârları eser ve kalbin gözlerinin önündeki perde kalkar, Levh-i Mahfûz'da yazılmış olan şeylerin bazıları kalbe akseder. Bu iş zaman zaman uyku halinde olur, ve insan bu yoldan ileride olacak şeyleri bilir. Perdenin tamâmen kalkması ölüm demektir, ki ölüm hâlinde eşyânın daha evvel gizli olan hakikati ortaya çıkar. Fakat uyanıklık hâlinde de Allah Teâlâ'nın gizli bir lûtfu ile perde ortadan kalkabilir, ve kalblere gayb perdesinin ardından hârikulâde bir takım bilgiler gelir. Bu, bazan bir şimşek gibi, bazan ardı ardına, fakat sınırlı bir şekilde vâkî olur, ve bu hâlin uzun sürmesi fevkalâde nâdir görülür.

"İlham ile iktisabî bilgi arasında ne bilginin mâhiyeti, ne yeri, ne de sebebi bakımından fark vardır; bu ikisi sâdece perdenin ortadan kalkması husûsunda ayrılır, zira perdeyi kaldırmak insanın iktidarı dâhilinde değildir. Vahiy de bu hususlarda ilhamdan hiç farklı değildir, ancak vahiyde o bilgiyi getiren melek görülür, zira bilgi kalblerimize sâdece melekler vâsıtasiyle gelir. Allah Teâlâ şu kelâmında bu noktayı telmîh ediyor: *İnsan ancak şu şekillerden biriyle Allah'la konuşabilir; bu ya vahiy sûretiyle, ya bir perdenin ardından, veya Allah'ın izniyle O'nun istediğini insanlara anlatması için resûl göndermesiyle olur.*[17]

"Bunu böylece belirttikten sonra, bil ki, mutasavvıflar tahsil ile elde edilenleri değil de ilham ile gelen bilgileri tercih ederler. Keza onlar ne ilim tahsil etmeye, ne müelliflerin yazdıkları eserleri anlamaya, ne çeşitli mezhebleri ve on-

lara âit delilleri incelemeye istek duyarlar. Bunlara mukabil şöyle derler: Yol nefisle mücâdele etmek, kötü sıfatlardan kurtulmak, bütün (dünyevî) alâkaları kesmek, ve Allah Teâlâ'ya tam bir mânevî bağlılıkla yönelmekten ibârettir. İnsan ne zaman bunu yapsa Allah da o kulunun kalbine yönelir ve onun ilmin nurlarıyla aydınlanmasını temin eder. Allah Teâlâ kalbi yönetme kudretini elinde tuttukça O'nun rahmeti kalbe saçılır, nur orada parlar, göğüs genişler, melekûtun sırları kula âşikâr olur, daha önce onu körletmiş olan perde Rahmet lûtfu ile önünden kalkar, ve ilâhî hakikatler onda parlamaya başlar. Mümin'in yapabileceği bütün iş kendini saf ve temiz bir şekilde hazırlamak, bu gibi şeyler üzerinde dikkatini toplayarak kendini hazır tutmak, samimî bir irâde, tam bir susuzluk ve titiz bir müşâhede ile Allah Teâlâ'nın rahmetinden ona açacağı şeyleri devamlı bekler olmaktır.

"Peygamberler ve velîlere gelince, onlara gelen keşifler ve göğüslerini genişleten nur ne tahsil ile, ne zihnî çalışma ile, ne de kitaplar yazmak sûretiyle vâki olmuştur; sâdece zühd hayatı yaşayarak bu dünyayı terketmek, dünyevî alâkalarını kesmek, kalplerini dünyevî meşgalelerden tamâmen boşaltmak ve Allah Teâlâ'ya bütün mânevî varlıklarıyla kendilerini vermek sûretiyle o mertebeye ulaşmışlardır. Kim Allah için ise, Allah da onun içindir.

"Mutasavvıfları böyle bir gâyeye erdiren yol, herşeyden önce dünya ile olan bütün bağlantıları kesmek, âile, servet, evlât, memleket, ilim, rütbe, şan ve şöhretle olan her türlü meşgûliyete son vermek, ve dahası, kalbi artık herşeyin varlığına veya yokluğuna kayıtsız kalacak bir hâle getirmekten ibârettir. Mutasavvıf bundan sonra bir hücrede kendisiyle başbaşa kalır, sâdece farz olan ibâdetleri ve diğer dinî vecibeleri yerine getirmekle meşgûl olur. Orada kalbi dünyadan sıyrılmış halde tek bir meşgale üzerinde kendini teksîf ederek oturur. Zihnini ne Kur'ân kıraati ile, ne Kur'ân tefsiri üzerinde düşünmekle, ne başka birşeyle meşgûl eder. Tam tersine, hatırına Allah Teâlâ'dan başka hiçbirşeyin gelmemesine gayret eder.

"Böyle yalnız başına (halvet) kaldıktan sonra Allah, Allah diye devamlı zikr eder ve kalbi de bu zikre katılır. Bu şekilde öyle bir hâle varır ki artık dili oynamaz olur, ama Allah kelimesi dil üzerinde akar gibidir. Sonra kelimenin dil üzerindeki izi silinir gibi olur ve kalbin kendini devamlı zikre verdiği görülür. Orada kalbinden kelimenin harfleri, şekli, ifâdenin sureti kaybolup da sâdece kalbdeki mânâsı kalıncaya, onu hiç terketmiyecek derecede bir parçası hâline gelinceye kadar, sabreder.

"Bu sınıra kadar ulaşmak ve aldatıcı şeylerden yüz çevirerek orada devamlı kalmak insanın kudreti dâhilindedir; ama Allah Teâlâ'nın rahmetini kendine celbetmek onun elinde değildir. Ama insan bunları yerine getirmek suretiyle ilâhî Rahmet nefhalarını alacak duruma gelmiştir, ve yapacağı bütün iş Allah Teâlâ'nın ona, tıpkı bu yoldan peygamberlere ve velîlere yaptığı gibi, Rahmetinden lûtfedeceği şeyleri beklemekten ibârettir.

"Eğer onun (mutasavvıfın) irâdesi sâdık, mânevî cehdi saf, azmi mükemmel ise, ihtiraslarına kapılmamışsa, dünya ile olan bağlarından gelen bir endîşe kendisini meşgûl etmemişse, o takdirde hakikat ışıkları kalbinde parlayacaktır. Bu (parlama) başlangıçta hemen gelip geçen bir şimşek gibidir, sonra geri gelir ama dönüşü bazan geç olur. Eğer geri gelirse bazan kalır bazan yine geçicidir. Kalırsa bazan uzun zaman kalır, bazan kısa zaman. Bazan ilk defakilere benzer aydınlıklar gelir ve birbirini tâkip eder; bazan hepsi bir tek tarzdadır. Allah'ın velîlerinde bu türlü sayısız aydınlanmalar vardır; nitekim onların tabiat ve karakterleri arasındaki farklar da sayısızdır."

Gazâlî bu görüşünü başka yerlerde de tekrarlamıştır. Biz kitabın sonundaki ekler arasına onun "*Mizânü'l-Amel*" adlı eserinden ayni meâlde bir parça koymuş bulunuyoruz. Sûfî'ye gelen aydınlığın muhtevâsı hakkında fazla bilgi yoktur; ancak bu bilgilerin aklı aştığı sık sık belirtildiğine göre muhtemelen ilim tahsili yoluyla elde edilen bilgilerin dışındaki şeyler olmalıdır. Gazâlî "*El-Munkiz*"da sûfî yolunun kalbi tamâmiyle Allah'ın zikri ile doldurmakla başladığını,

Allah'da tamamiyle yok olmakla da bittiğini söylüyor. Bu başlangıçta müşâhede ve mükâşefeler vardır; uyanık halde bile melekler ve peygamberlerin ruhları görülür, sesleri işitilir, ve onlardan faydalı şeyler öğrenilir. Sonra suret ve misâllerin görülmesinden daha yüksek derecelere ulaşılır ki hiç kimse, açıkça hatâya düşmeksizin, bu hallerin neden ibâret bulunduğunu ifâde edemez; bunların sözle ifâdesi mümkün değildir.

VII

Sûfî'nin mistik bilgi hakkında anlatmış oldukları dâima bu halin "anlatılamaz" olduğu neticesine çıkıyor. Buna bakarak "herkesin fikri kendine, sûfî öyle görüyorsa o onun bileceği iştir" diyebilir miyiz? Yani mistik bilgi tamâmiyle sûfî'nin kendini mi ilgilendirir, onun hiçbir sûrette objektif kılınma imkânı yok mudur?

Felsefe, ilke olarak, hiçbir ilmin bize "mutlak"ı vermediğini ve veremiyeceğini kabul eder. Bu itibarla ilim daha işin başında böyle bir meselenin dışında kalmıştır. O halde varlığın özünü hiç değilse kısmen kavrayabilmek üzere sezgi veya iç (derûnî) tecrübe denilen yolu kullanabilir miyiz?

Önce sezgi(intuition)'den ne anlaşıldığını açıkça bilmeliyiz. Felsefede bu kavram değişik mânâlara gelir. En geniş mânâda karşılığı "vâsıtasız kavrama"dır, ki burada kavrama duyum, bilgi, ve mistik râbıta gibi farklı halleri belirtecek şekilde kullanılmaktadır. "Vâsıtasız" tâbirinden anlaşılan ise genellikle istidlâl veya mantıkî muhâkeme yolunun kullanılmamış olmasıdır. İlim adamı "sezgi"den bahsettiği zaman bu, onun bir mesele hakkında herhangibir istidlâl yapmadan vardığı inanç mânâsına gelir ki, daha sonra bu "inanc"ını istidlâl yoluyla tahkîk eder. Mistisizmdeki sezgi ise, bir *entitê* (mâhiyet, ayn) hakkında önermelere dayanmayan bilgi demektir. Önermeli bilgilerimiz "şöyle şöyle olduğu için şöyle şöyle olması lâzım gelir" şeklinde ifâde edilen bilgilerdir, buna karşılık mistik sezgilerin ifâdeleri imkânsız-

dır, onlar önerme şeklinde kullanılamaz. İşte sûfî'nin Tanrı sezgisi bu cinstendir ve önermeli bilgi olmadığı için isbat ve tahkîk imkânı da yoktur. İleride göreceğiz ki Bergson'un "süre" (durê, duration) hakkındaki sezgisi de bu cinstendir ve onun felsefesine temel teşkil etmiştir.

Sezginin kaynağı duyu verileri değilse nedir? Sezgi şuûrun kendine yönelmesi, kendi üzerine kıvrılması, yani dış dünya yerine kendini müşâhede etmesi demektir. Bazı filozoflar böyle bir müşâhedenin gerçeği olduğu gibi verebileceğini söylemişlerdir, çünkü onlara göre fenomenler, yani eşyânın görünüşleri (varlığa karşılık "oluşlar") zaman ve mekâna bağlı şeylerdir. Biz onları, dâimâ dolaylı olarak idrâk edebiliriz. Meselâ karşımızda duran iskemleyi görüyorum derken aslında benim gördüğüm, iskemlenin kendisi değildir; ona çarparak benim gözüme gelen ışıktır. Şu halde idrâkimin objesi iskemle olmakla birlikte idrâkimin kaynağı iskemle ile hiç ilgisi bulunmayan bambaşka birşeydir: Güneş veya başka bir ışık verici. İskemle sâdece o vericilerden çıkan ışıkları değiştirmeye (tâdil etmeye) yaramaktadır. Aksi takdirde iskemlenin bize kendini göstermesi için hiçbir sebep -veya vâsıta- yoktur[18]. Keza vâsıtalı müşâhedede bir olayı isbat edebilmek için ya onun oluşundan önce, ya oluşundan sonra birtakım muhâkeme ve mülâhazalara girişilir ki bunların hiçbiri de olayı olduğu gibi gösteren (veren) şeyler değildir, çünkü artık o olay ortada yoktur (ya olmamıştır, ya olmuş geçmiştir).

Şuûrun kendine dönmesi ve kendini müşâhede etmesi bizi bu vâsıtalılıktan (dolaylılık) nasıl kurtarabilir? Bazı filozoflar (meselâ Descartes) şüphe duymayacağımız tek bilginin kendi şuûrumuza âit şeyler olabileceğini söylerler, çünkü insanın nefsi realitenin bir parçasıdır, ve nefsimize -şuûrumuza- yönelerek onu müşâhede ettiğimiz zaman realite hakkında bilgi sâhibi oluyoruz demektir. Burada realite ile yüzyüzeyizdir. Descartes'ın "Düşünüyorum, öyle ise varım" sözü işte bu fikre dayanmaktadır. Düşünce doğrudan doğruya şuûra aittir ve şuûr düşüncenin varlığını anlayabilmek için sâdece kendine bakmakla yetinecektir. Bu yüzden

düşüncemiz hakkındaki bilgimiz ne duyulara, ne akla dayanan bir bilgidir; vâsıtasız müşâhede (sezgi) neticesinde elde edilmiştir. Duyularımız ve aklımız bizi her an yanıltabilir, bu yüzden onlarla gelen bilgilerden dâima şüphe etmek (hiç değilse metod olarak) zorundayız. Ama bu şüpheleri tahkik etmek için kendinde şüphe bulunmayan bir sağlam zemine dayanmamız gerekmez mi? İşte bu zemin, düşüncemiz hakkındaki sezgi ile varlığımızı anlamaktır. Bu nasıl olur? Meselâ insan hayâl görebilir, duyu organları (gözü) onu aldatmıştır; karşısında birşey gerçekte mevcut olmadığı halde, onu var zannedebilir. Ama düşünmediği halde kendini düşünüyor zannedemez. Düşündüğünü bilmek veya kendini, düşünen bir varlık olarak duymak akıl yoluyla elde edilmiş bir bilgi değildir; bu bir sezgidir.

Sezgi bu sûretle bize varlık hakkında doğrudan bilgi verdiği gibi, bir taraftan da bizde doğuştan varolan -eğer varsa- fikir ve prensipleri bildirir. Bu ikincisine rasyonel sezgi diyoruz ki Descartes'ın rasyonalist felsefesinde çok önemli yer tutar. Daha sonraki filozoflar, özellikle Leibniz ve Main de Brian mutlak bilgi olarak sezgi üzerinde durmuşlar, fakat yavaş yavaş sezginin diğer bilme vâsıtalarına nisbetle yanılmazlığı hakkında şüpheler de doğmuştur. Nitekim Kant, baştarafta belirttiğimiz gibi, iç sezginin de zamanı kullanarak ayni derecede fenomenal olduğunu (çünkü zaman duyular dünyasına ait formlardan biridir), yani eşyânın zâhirî özelliklerini verebildiğini söylemektedir. Ancak Schopenhauer, Kant'ın fikrine esasta katılmakla birlikte, *vasıtasız* iç *tecrübe* dediği yoldan mutlak hakkında bilgi sâhibi olabileceğimizi iddia etmiştir. Ona göre bizim faaliyetlerimizin, hareketlerimizin kaynağı olan irâde, işte böyle bir iç tecrübe sonucu olarak anlaşılabilir. Onun irâde dediği şey, varlığın esâsıdır ve birdir; yani benim varlığımın esâsı olan irâde ile bir başkasınınki, hattâ fizikî kuvvetlerin irâdesi, aynidir; yalnız insanların herbiri ona değişik açılardan baktıkları için bu birlik ve aynilik farkedilmez. Böylece biz vâsıtasız bir iç müşâhede (experience) ile varlığımızın aslını kav-

radığımız zaman evrensel varlığı da kavramış oluruz, çünkü bunlar bir ve ayni şeylerdir.

Muhakkak ki sezgi meselesini yakın zamanda en hâretli bir şekilde ele alan ve müdâfaa eden Bergson olmuştur. Bergson'un metafizik fikirlerinin -ve endişelerinin- kaynağı oldukça eskilere gider. Russell'a göre akıl-sezgi kavgası Onsekizinci yüzyıl felsefesindeki akıl-insiyak tezadının bir devamı olmuştur. O çağda akıl insiyak'a üstün tutuluyordu, fakat Rousseau'nun ve romantiklerin tesiriyle, ve geleneksel din akıl yoluyla müdafaa edilemeyince, ilmi kendi inançları için tehdit sayan herkes hayata ve dünyaya karşı mânevî bir tavır almakla birleştiler. İşte Bergson'un sezgi (intuition) dediği şey onların "insiyak"larıdır.

Bergson'a göre zekâ ile insiyak hep birbirine karışmış halde bulunmakla birlikte esasta ayrılıkları vardır. Kabaca târif edilirse, zekâ en mükemmel halinde cansız âletler yapma ve kullanma melekesidir, buna karşılık insiyak organik âletler yapma (tırtılın kelebek oluşu gibi) melekesidir. Zekâ'yı başlıbaşına bir meleke saymak da doğru olmaz, çünkü o özde madde ile birdir ve sâdece maddî şeyler sâhasında geçerlidir. Canlı varlık sözkonusu olunca zekâ onu anlamakta âciz kalır. Zekâa realiteyi kavramak üzere kavramlar geliştirmiştir, fakat bu kavramlar insanın tecrübesini (exprience) kavrayamaz. Çünkü tecrübemiz devamlı bir akış halindedir, tecrübenin esâsı süreklilikdir; halbuki kavramlar (lisan dâhil) ancak bu akışı bir yerde kesmek, dondurmak sûretiyle onu tahlil etmeye müsâittir. Tecrübenin akışı durdurulunca onu bozmuş oluruz. Binâenaleyh artık bizim tahlil ettiğimiz şey realitenin kendisi değildir.

Bergson başlıca iki bilgi yolunun bulunduğunu söylüyor. Ya objenin etrafında dolanırız, yâhut onun içine gireriz. Birinci halde bakış açısına veya kullandığımız sembollere göre nisbî bir hakikat elde ederiz. İkincisinde mutlak bilgiye varırız. Objenin içine girmekten kasdedilen şey bir bakıma kendini onun yerine koymaktır. Nitekim Bergson sezgiyi şöyle târif ediyor: Bir çeşit zihnî sempati (ortak duyuş) yoluyla insanın kendini bir objenin içine yerleştirmesi ve bu

sûretle onda yegâne olan, dolayısiyle ifâdesi imkânsız bulunan tarafla karşı karşıya gelmek[19]. Bunun en mükemmel örneği kendi nefsimiz hakkındaki bilgimizdir.

Bergson zekânın (akıl) ancak geçmişte örneği olan, daha evvel tecrübe edilen şeyleri kavrayabildiğini, yeni ve orijinal, tek olan şeyleri bilemeyeceğini söylüyor. Gerçekten, doğuştan hiçbir bilgimiz olmadığı halde, insiyaklarımız bizim için tamâmen yeni olan durumlara uymamızı sağlamaktadır.

> *"Kendini düzeltilmesi imkânsız derecede beğenmiş olan aklımız, doğuştan veya sonradan kazanılmış bir hakla, hakikatin bütün unsurlarına yine doğuştan veya sonradan sâhip olduğunu zanneder. Kendisine gösterilen yeni birşeyi tanımadığını itiraf ettiği zaman bile câhilliğinin sâdece bu yeni şeyi eskiden bildiği kategorilerden hangisine koyacağını bilememekten geldiğine inanır. Bu yeni şeyi açılmaya hazır eski gözlerden hangisine koyacak? Ona hangi hazır elbiseyi giydirecek? O bu mudur, şu mudur, o mudur diye düşünür. Buradaki bütün bu, şu, o ve bunlar bizim için dâima ölçebildiğimiz ve anlayabildiğimiz şeylerdir. Yeni bir şey için tamâmiyle yeni bir kavram, yeni bir düşünme yolu yaratmak fikri bizi son derece tiksindirir. Bununla birlikte felsefe tarihi baştanbaşa sistemlerin ebedî çarpışmalarını, hazır elbiseye benzeyen kavramlarımıza realitenin sokulmasının kesin imkânsızlığını ve dolayısıyla ısmarlama kavramlar yapmak mecbûriyetini gösterir. Fakat aklımız böyle bir uçtan öbürüne gitmektense, tevâzu kılığında bir gururla, sâdece izâfî'yi bildiğini, mutlak'ı bilmeye kudreti bulunmadığını söylemeyi tercih eder. Fakat başlangıç kabîlinden olan bu sözler, ona, alışmış olduğu düşünme usûlünü yine ayni cesâretle tatbik etmeye ve "mutlak"a sözde dokunmamak bahânesiyle bütün meseleler hakkında mutlak hükümler vermeye mâni olmaz. Nitekim, reel olanı bilmek onun asıl örneğini (ide) bulmaya, yani evrensel bilgiye mânen sâhipmişiz gibi eskiden bildiği-*

miz hazır bir çerçeveye sokmaya bağlıdır, teorisini ilk defa ortaya atan Eflâtun'dur. Her yeni şeyi dâima eskiden bilinen şeylerden birine sokmayı düşünmekle yoğrulmuş olan insan zekâsı için de bu inançtan daha tabiî bir şey olamaz; hattâ denebilir ki hepimiz Eflâtuncu doğarız."[20]

Bu ifâdeler materyalist bir pozitivizme karşı mâneviyâtı savunma durumunda bulunanlar için fevkalâde cesâret ve heyecan verici görünmektedir. Fakat Bergson'un insiyak teorisinin hayli eksik ve yanlış mâlûmata dayandığını unutmamalıyız. İnsiyak canlının tekâmülünde oldukça geri (zekâ'ya göre) bir merhaleyi temsil eder; en mütekâmil canlı olan insanda insiyakın kuvveti daha aşağı hayvanlara göre oldukça düşüktür ve onun yerine zekâ gelişmesi gelmektedir. İnsanlığın tekâmülünde böyle olduğu gibi, bir insan ferdinin gelişmesinde de ayni durum görülebilir; çocukta insiyak hâkimdir, büyüdükçe zekâ hâkim olur. Ancak Bergson'un şu iki noktada haklı olduğu söylenebilir: Birincisi, sezgili bilginin insanda çok yüksek bir kesinlik duygusu uyandırdığı muhakkaktır. Bu bilgi pekâlâ yanlış olabilir, ama sezgi sâhibi ondan emindir. İkincisi, insiyakın zekâlı düşünceye üstün olduğu birçok haller vardır, özellikle hayatın korunması sözkonusu olduğu zaman insiyak çok defa bizim işimize daha çok yaramaktadır.

Nihâyet, sezgi veya insiyak'ın bizi dünya ile doğrudan doğruya karşılaştırmasına mukabil, aklın veya kavramsal düşüncenin realiteyi aynı gerçeklikle vermediği doğrudur. Fakat bu doğrunun Bergson'un ve diğer mistiklerin iddialarını haklı çıkarması sözkonusu değildir. Bergson'un haklı olduğu nokta şudur: Biz birşeyi gördüğümüz an onun bizde yarattığı intibâ ile o gördüğümüz şey hakkında yaptığımız açıklamalar, hiçbir zaman birbirinin ayni değildir; dilimizi ne kadar mükemmel hâle getirirsek getirelim, söylediklerimiz bizim gördüğümüz gerçeği hiçbir zaman aynen yansıtmayacaktır. Fakat mistiklerin iddialarının bundan sonraki kısmını kabul etme imkânı yoktur. Kavramsal bilgi, idrâki

aynen veremez, ama bizim vâsıtasız idrâkimizin eşyânın hakikatini her zaman doğru olarak verdiğini söyleyebilir miyiz? Başka bir ifâde ile, sezginin yanılmazlığını iddia edebilir miyiz? Hayır. Sezgilerimiz bilginin âdeta ilk basamağıdır; eşyâ ve olaylar hakkında zihnimize bazı şeyler doğar, sonra bunların ne derece doğru olduğunu akla ait metodlarla araştırırız. Bizim idrâkimizin dâima daha canlı bir intibâ kazandırması, kendi şahsî sezgilerimizi objektif gerçek diye göstermemizi hiçbir zaman haklı çıkarmaz.

Bu bahsi B. Russell'in son derece insaflı ve samimi ifâdesiyle kapatalım:

> "*Metafizik, düşünce vâsıtasıyla dünyayı bütün halinde kavrama teşebbüsüdür. Bu teşebbüs iki ferdî beşerî temâyülün kâh birleşmesi, kâh ihtilâfıyla gelişmiştir ki, bunlardan biri mistisizm, diğeri ilimdir. Bazı insanlar bunlardan biri ile büyük olmuşlardır, bazıları da diğeri ile. Ama en büyükleri her ikisini birleştirenlerdir*".[21]

Vecd'in Psikolojisi
I

Sezgili bilgi meselesini anlayabilmek için tasavvuftaki vecd halini de incelememiz gerekiyor, çünkü bu ikisi birbirinden ayrılamaz. Sûfî hakikati gördüğü zaman onun görüşü özel bir halde özel bir idrâk olayıdır; bu hal insanın normal şuûr hali değildir, idrâki de bizim anladığımız cinsten (duyu organlarıyla) bir idrâk değildir. Vecd denilen hal işte budur. Şimdi bu hali daha yakından inceleyelim ve vecd halindeki idrâk veya bilginin hakikatini tartışalım.

Tasavvufta bazan zevk de denilen vecd (ecstase) hali bütün mistiklerde görülür. Batı dillerindeki ekstaz (ecstase) kelimesi aslında kendinden dışarı çıkma demektir ve çok eski bir kökü vardır. Eski sırrî dinlerde duyular - dışı bir âlemle temas kurmak üzere bu dünya ile her türlü duyusal bağları sıfıra indirmek, yani bayılmaksızın duyu organlarının çalışmasına son vermek usûlü uygulanıyordu. İnsan böyle bir halde görmez, işitmez, temas hissi olmaz, koku almaz ilh., kısacası bu dünya ile bütün irtibatını kesmiştir. Böyle bir halde gerek görme, gerek işitme, gerek temas vs. şeklinde birtakım doğuşlar olur ki, bunların dış dünya ile açıkça bir bağlantısı bulunmadığından, başka bir âleme ait işâretler olduğuna hükmedilir.

Vecdin bu tasviri de gösteriyor ki onun mutlaka dinî bir motivi ve dinî bir muhtevâsı olması gerekmez. İnsanın kendini kaybetmesi, fakat çevresindeki uyarımlarla ilgisi bulunmayan idrâk halleri yaşamasının çeşitli sebepleri buluna-

bilir. Uyuşturucu ilâç almak sûretiyle hayâller görenler veya temas hissi alanlar psikolojik bakımdan diğer vecd sâhiplerinden farklı değildirler. Ayni şekilde bazı marazî hallerde hastanın kendinden geçtiği ve başka bir idrâk dünyası içinde yaşadığı görülür. Mistik vecdi izah etmeye çalışanlar, çok defa bu benzerlikten hareket ederek, mistik ile histeri hastasını ayni saymışlardır. Konu ilerledikçe biz bu türlü izahların tartışmasını da yapacağız.

Tasavvuftaki vecd veya zevk halinin neden ibâret olduğunu bu kitapta Gazâlî'den bahsederken çeşitli vesîlelerle onun kaleminden nakletmiş bulunuyoruz. Ona göre zevk, kısaca, sûfînin zihnini her türlü dünyevî şeyden tamâmen ayırıp, onu bomboş veya tertemiz bir hale getirdiği zaman, oranın aydınlanması ve tıpkı peygambere gelen hakikat gibi birtakım hakikatlerin oraya aksetmesidir. İnsan tam bir zühd ve imân ile kalbini bu ilhâma hazırlar; ilhâmın muhtevâsı ise inanç konusu olan şeylerin doğrudan doğruya kavranarak bilgi haline gelmesidir. Bununla birlikte vecd'in târifi husûsunda mutasavvıflar arasında ayrılıklar yok değildir. Tasavvufun sembol ve telmihlerle dolu ifâde tarzından dolayı bu farklar çok geniş, hattâ içinden çıkılmaz gibi görünürse de hepsinin neticesi Gazâlî'nin anlattığı halden ibarettir. Fakat biz mutasavvıfın vecdi ile afyonkeşin veya akıl hastasının ekstaz hallerini birbirinden ayırabilmek için, vecd'in metodu, muhtevâsı ve neticesi üzerinde ayrıntılı şekilde durmak zorundayız. Şimdi Hucvirî'nin tasvirini vererek meseleyi biraz daha genişletelim:

> "*Vecd ve vücûd isim-fiillerdir, bunlardan birincisi hüzün, öbürü ise bulma mânâsına gelir. Bu tâbirler sûfîler tarafından sema' (işitme) sırasında tezahür eden iki hale işâret etmek üzere kullanılır. Bu hallerden biri hüzünle, diğeri ise arzu edilen şeyin elde edilmesiyle ilgilidir. Hüznün gerçek mânâsı Sevilen'in (ma'şûk veya mahbûb) kaybı ve murad edilen şeyi elde edememe demektir; bulma'nın gerçek mânâsı ise arzu edilenin elde edilmesidir. Hüzn ile vecd arasında şu fark vardır ki hüzn*

tâbiri bencil keder için kullanılır, halbuki vecd tâbiri muhabbet yolunda bir başkası için duyulan hüzün demektir; bu başkası sâdece Allah'ı arayan kimse için kullanılan bir tâbir olsa bile, zîra Tanrı'nın kendisi hiçbir zaman Kendi'nden başkası değildir. Vecd'in mâhiyetini izah etmek imkânsızdır, zîra vecd gerçek görüş(keşf)deki elemdir, ve elemi kalem ile tasvir etmek imkânsızdır. Vecd, arayan ile Aranılan arasında bir sırdır ki ancak ilhâm ile ortaya çıkabilir. Vücûd'un mâhiyetini izah da kaabil değildir, zîra vücûd Allah'ın tefekküründe duyulan bir titreme heyecanıdır ki bu heyecana onu aramakla varılamaz. Vücûd, Sevilen'in sevene bir lûtuf ve ihsanıdır ki bu lûtfun gerçek mâhiyeti hiçbir işâretle anlaşılamaz."[1]

Hucvirî bundan sonra kendisinin bu konudaki kanaatini bildiriyor. Ona göre vecd kalpte bir elem halidir; bu, yeisten doğabileceği gibi memnûniyetten de doğabilir. Vücûd ise bu elemin kalkması ve onun sebebinin bulunmasıdır. Anlaşıldığına göre bu iki hal birbirine sıkı sıkıya bağlıdır ve birbirinin devamıdır. Sûfî Allah'ı temâşâ etmek arzusuyla tutuşarak kendindenden geçer, onun bu hali vecd'dir; vecd'in sonunda aradığını bulması ise vücûd tâbiriyle ifâde edilmektedir. Bunlarla yakından ilgili bulunan tevâcüd tâbiri ise, insanın kendini zorlayarak (zikir, dans, veya diğer hareketlerle) vecd'i araması demektir. Tevâcüd'de vecd içten olmayıp dış vâsıtalarla sağlandığı için bir çeşit gösteri mâhiyetindedir, bu yüzden onun kibir ve gurur verdiği (çünkü başkaları görmektedir) söylenerek pek hoş görülmez. Ayrıca, tevâcüd içerideki vecd'in zayıf olduğuna işâret sayılmaktadır.[2]

II

Vecd gerek İslâm tasavvufunda, gerek diğer mistisizmlerde gaye olmaktan ziyâde vâsıta değeri taşır. Yani mistik hayâtın gâyesi vecd değildir, vecd'in götürdüğü yer-

dir. Bu noktada çeşitli doktrinlerle karşılaşıyoruz. Hucvirî'nin naklettiği bir anekdota göre, bir gün Şiblî vecd halinde Cüneyd'e geldi ve onun mahzun olduğunu gördü. Hüznünün sebebini sorunca Cüneyd ona: "Arayan bulacaktır" dedi. Şiblî ise, "Hayır, bulan arayacaktır" dedi. Hucvirî'ye göre Cüneyd burada haklıydı, çünkü o vecd'den, Şiblî ise vücud'dan bahsediyordu, ve insanın taptığı şey kendisiyle aynı cinsten olmadığı takdirde, hüznünün nihâyeti olmazdı. Vecd'in çılgınlığa benzeyen heyecanları onun bir hedefe varamayışından ileri gelmektedir. Vecd'in son noktası umûmîyetle tevhid kavramıyla ifâde edilir, fakat tevhid (birleşme) farklı mânâlarda anlaşılmaktadır. Bundan hulûl, vüsûl ve ittihad mânâlarını çıkaranlar genellikle sünnî itikaddaki sûfîler tarafından reddedilirler[3]. Tevhidden maksat Allah'la birleşmek değil, onun birliğini bilmektir. Maamafih vecd yoluyla ulaşılan bu bilgi insanın kendi benliğinden (ve dolayısıyla dünyadan) tamâmen sıyrılması sonucunda Tanrı'dan başka hiçbir varlık hissi almayışıdır. Böylece bütün varlık sahnesine Tanrı hâkim olur ve O, Bir'dir. Tevhid kulun Hâlık'tan başka hiçbirşeyi görmemesi, zihnine Allah'dan başka hiçbir düşüncenin girmemesi demektir[4]. İşte düşüncenin silindiği, yani "ben'in" artık hissedilmediği zamanda duyulan, bilinen ne varsa bunların Allah'tan olduğuna inanılır.

Bu bir çeşit sarhoşluk halidir, nitekim sarhoşun asıl vasfı kendini kaybetmesidir. Fakat sarhoşluk ilk merhaledir, ondan sonra bir ayıklık gelir. Bu bizim anladığımız mânâda sarhoşluktan ayılma, yani dünyaya dönme gibi değildir. Benlik yine yoktur, ama vâzıh bir idrâk, bir başka şuur hali vardır[5]. Mutasavvıflar bu iki hali cem ve tefrika (yani birleşme ve ayrılma) tâbirleriyle ifade ediyorlar. Birinci halde sûfî, Allah'tan başka hiçbirşeyin şuurunda değildir; sonra bu halin neden ibâret olduğunu farkedecek bir şuur kazanır. Görür ve işitir, ama gördükleri ve işittikleri bu dünyaya ait şeyler değildir. İşte sûfî'ye gelen ilhâmın, onun eriştiği mistik bilginin kaynağı budur.

Sûfîlere göre insan bu halinde kendi vasıflarından tamâmen sıyrıldığı için Allah'ın vasıflarını müşâhede eder ve

gözünde artık sâdece o vasıflar vardır. Bu seviyeye ulaşması ancak Allah'ın lûtfu ile olduğu için bu lûtuf geçici değil, kalıcıdır. Yani sûfînin ulaştığı marifet (mistik bilgi) sâdece vecd halinde doğup sonra giden şeyler değildir, devamlıdır[6]. Fakat bu devamlılık elbette sûfî'nin de devamlı sûrette Allah'ın vasıflarına göre hareket etmesini gerektirir. Maamafih burada sıfatların müşâhedesini de özel bir mânâda almak gerekiyor. Mutasavvıflar Allah'ın vasıf ve keyfiyetlerinin idrâk edilmesi konusunda farklı fikirlere sâhiptirler[7]. Burada esas olan ferdî vasıfların kaybolması ve ilâhî vasıfların hâkim olmasıdır.

Vecd'in götürdüğü birlik mutlak varlığın ferdî varlığa galip gelmesi, ve böylece insan ve Tanrı ikiliğinin ortadan kalkmasıdır. Allah'ın galebesi insanı kendi melekelerini kullanmaktan mahrum bırakır; öyle ki yapan eden artık insan değildir. Bu yüzden sûfîler vecd halinde söylenen şeyleri (şathiyat) dâima hayra yorar ve bunlardan dolayı sûfîyi sorumlu tutmazlar. "Söyleyene değil, söyletene bak" sözünün aslı buradan gelmektedir. Sûfî bu halinde iken "Ben Hakk'ım" dese, bu onun Tanrılık iddia ettiği mânâsına gelmez, sâdece onun dilinde Hakk'ın konuştuğu, ona bu sözleri Tanrı'nın söylettiği düşünülür.

Bununla birlikte vecdin insanı mutlaka ilâhî bir âleme götürmediği, vecd sarhoşluğu içinde pekâla şeytânî ilhamların da alınabileceği kabul edilmektedir. O takdirde neyin ilâhî, neyin şeytânî olduğunu bilmek, önemli bir mesele teşkil eder. Bu kitabın başka bir bölümünde bahsettiğimiz gibi, tarikat rehberliğinin en önemli fonksiyonlarından biri müridi (sûfî yoluna yeni gireni) kalbine doğan ilhamların ne cins olduğu husûsunda devamlı uyarmak ve onu "yolda" tutmaktır. Burada asıl rehber Kur'ân ve sünnettir. Sehl Tüsterî'nin söylediğine göre, "Kitap ve sünnetin şehâdet etmediği her türlü vecd bâtıldır"[8]. Sûfîler bu yüzden ma'rifeti vecd'e üstün tutarlar ve vecd halinde iyiyi kötüden ayırdedemeyen insanın ma'rifet sâyesinde emniyet bulduğunu söylerler. Vecd halindeki insan, doğruyu, yanlışı ayırdedemediği için, yaptıklarından dolayı sorumlu da değildir, böylece o,

çılgın(deli)'lar zümresinden sayılır, halbuki sûfî'nin gâyesi deli değil, velî olmaktır. "Bir kimsede ilim hissiyât'a (hal) gâlip gelince, o kimse Allah'ın emir ve yasakları çerçevesinde kalır... ama hissiyâtı ilmine gâlip gelen kimse teklifin dışına çıkmış olur[9]".

III

Tasavvufta vecdin sağladığı "birlik" halinin insanın duyularından sıyrılması ve sâdece Tanrı'yı duyması fikri sünnî mutasavvıfların görüşüdür, ve Plotinus'da ki vecd anlayışından farklıdır. Bu farkı felsefede de görüyoruz. İbni Sinâ'da[10] tevhidin kemal noktası psikolojik bakımdan iki derecelidir. Birinci derecede ârif kâh kendi rûhuna (ayna) bakarak hakikatin (Hakk'ın) izlerini tanır, kâh bizâtihi Tanrı'ya bakar (aynaya akseden şey), ve böyle birinden diğerine gidip gelir. İkinci deçede (zamanda) aynayı artık görmez olur; görünen artık sâdece aynadaki akistir. Mutasavvıfın anladığı "vüsûl" budur. İbni Sinâ burada ayna ile akis arasında ayırım yapıyor. Bunlar bir değil, ayrı şeylerdir; ancak ayna, yani ruh o kadar saf bir hale gelmiştir ki görünmez olur. Plotinus'ta ontolojik bir birlik, iki varlığın birbirine karışması söz konusudur. Şu halde İbni Sinâ'da vüsûl nazarla (bakış) olduğu halde Plotinus'ta "temas" arzusu vardır, varlığın ittisâli aranır.

Birliğe varmanın dinamiği nedir, yani bu istek nereden doğmakta ve hangi kuvvet onu oraya götürmektedir? Plotinus bunu bir mükemmellik iştiyakı olarak görür. Her varlık, kendi menşeine dönmek ve kaybettiği mükemmelliği bulmak husûsunda içinde bir istek duyar. Bu istek aşk dediğimiz şeydir. Şu halde aşkın gâyesi "eksiğini tamamlamak"tır[11]. Plotinus'ta varlık en mükemmel veya mutlak olandan derece derece en kusurlu olana doğru tek çizgi halinde sudûr ettiği için, aşk dâima bunun tersi, yani aşağıdan yukarı doğrudur. Nitekim maddî şeylere ilgi göstermenin bir kötülüğü de budur ki insanı mükemmele doğru değil, kusurluya doğru götürür. Fakat Plotinus'ta aşk tek taraflı-

dır; insan Tanrı'ya muhabbet duyar, ama Tanrı'nın insana muhabbeti hakkında herhangi bir işârete rastlamıyoruz. Tasavvufta insan hem arayan, hem aranılandır; yani Allah da onu sever ve arar[12]. Mutasavvıflar bu iddiayı özellikle şu iki âyete dayandırırlar: "*Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler*"[13], ve "*Allah onlardan hoşnuttu, onlar da Allah'tan hoşnutlardı*"[14]. Maamafih Allah tarafından aranmak ve sevilmek O'nu aramaya ve sevmeye bağlıdır; Allah kim kendisini gayretle arar, kim kendisine yaklaşırsa onu kendine doğru yöneltir. İbni Sinâ[15] "ilâhî aşkın objesi Allah'ın kendisine en yakın olan üstün nefslere tecellîsidir; dolayısiyle böyleleri O'nun aşkının hedefi olurlar" diyor. Allah bazı kimseleri kendini aramaya mecbur eder ki bunlar -Allah'tan işâretler almak sûretiyle- onun tecellîsinin verdiği kat'iyete erişirler ki asıl makbul olanlar onlardır. "Arayan aranılmışsa üç kat mübârektir".[16]

Sûfîler bu telâkkilerini İslâmî bir kaynağa dayandırmak üzere "Elest" misakından bahsederler. Buna göre insanlar henüz insan olarak mevcûd değillerdi, fakat Tanrı'da mevcûd idiler. Bu türlü bir mevcûdiyet, bu kavramdan bizim anladığımız şeye kıyaslanamaz, zîra insanların Tanrı'da mevcûdiyetleri, henüz yaratılmamış oldukları için, ancak Tanrı'nın farkında olduğu ve O'nun bilebileceği birşeydir. Bu bir çeşit "sudûrdan önceki hal"dir. Böylece yaratılış denen şey "zamana bağlı olanan ezelî ve ebedî olandan ayrılması" demektir. Ezelde Allah insanlarla bir ahde girmiştir ve tevhîd o ahdi yerine getirmek, geldiği yere dönmek mânâsına gelir. Nitekim Cüneyd'e tevhîdin mânâsı sorulduğunda "olmadan önce olduğun hâle dönmektir" diyor.[17]

IV

Vecdin ve ötesinin sûfî doktrinindeki yeri ana hatlarıyla bundan ibarettir. Şimdi bir de vecd halinin psikolojik mekanizmasına ve muhtevâsına bakalım.

Vecd, günlük tâbiriyle, bir "kendinden geçme" halidir. Bu hali dışarıdan seyredenler, vecd içindeki insanda bir-

takım değişmeler görürler ki, bu değişmeler bedenî ve zihnî fonksiyonların normal haldekinden oldukça farklı hale gelmesini gösterir. Kalp atışı hızlanır, nefes kesilir, duyu faaliyetleri (yani görme, işitme, dokunma ilh.) durur, gözler birşey görmeksizin açık kalır, beden hareketsiz, âdeta donmuş haldedir. Zihni görmek imkânı bulunmamakla birlikte, duyu faaliyetinin kesilmesi orada da tam bir boşluk meydana geldiğine delâlet eder. Nitekim mistiklerin ifâdeleri bunu te'yid etmektedir. Esasen onlar zihnin mutlak varlığı aksettirebilmesi için dünyevî herşeyden tecrid edilmesinin şart olduğuna inanırlar.

İslâm mistiklerinin vecd halindeki davranışları hakkında fazla bilgimiz yoktur; sûfîler bunu kendileri için mesele yapmamışlar, başkaları da onların hallerine hiç araştırma gâyesiyle yaklaşmamıştır. Fakat eldeki mevcut bilgilere bakılırsa, sûfîlerin vecd'i ile hıristiyan mistiklerinin ekstaz halleri arasında önemli sayılabilecek bazı farklar görülüyor. Mistisizm hakkında Batıda yazılan eserlerden alınan örnekler hemen tamâmen hıristiyan mistikleridir. Bunlara bakılırsa vecd dış görünüşü itibariyle sara nöbetine benzer bir haldir. Esas özelliği pasifliğidir; yani mistik önceden kestirilmesi imkânsız bir anda birdenbire kendinden geçer, hareketlerine hâkim olamaz, bir başka kudretin hâkimiyeti altında hisseder; beden hareketleri ateşli hastalıkta titreyenlere (ihtilâç) veya can çekişenlere benzer. Dışarıdan bu korkunç manzarasına rağmen mistik kendi derûnî hayatında büyük bir sürûr ve zevk yaşamıştır; ayıldığı zaman bu zevki kaybetmekten dolayı büyük bir hüzün duyar.

Sûfînin vecdi, Gazâlî'nin anlattıklarında da gördüğümüz gibi, sâkin ve derin bir tefekkür halini aksettirir. Bazan vecdin coşkunluk şeklindeki tezâhürü de olmaktadır, fakat bu halde bile sûfînin karakteristik vasfı başka bir âlemde olmasıdır, yoksa beden fonksiyonlarında patolojik belirtilerin ortaya çıkması değildir. Burada İslâm mistisizmi ile Hıristiyanlık'taki mistisizm arasındaki temel farklardan birinin iki değişik vecd haline yol açtığını görüyoruz. Gerçekten, İslâm mistisizmi pasif olmaktan ziyâde aktif tarafıyla dikkati çeki-

yor. Sûfî vecd halinde Allah'ın irâdesine teslim olmuştur ve pasiftir, fakat o noktaya gelmek için aktif bir şekilde hazırlanmış ve kendisini "ilham" alabilecek hale getirmiştir. Bu yüzdendir ki İslâm mistiğinin bir çeşit "ihtisas" adamı olmasına mukabil Hıristiyanlık'ta böyle bir ilâhî lûtfun kime nasîb olacağı bilinmez; tarîkat disiplini almamış, bilgisiz, hattâ imânı şüpheli birinin ekstaz haline girmesi ve ilâhî ilhamlar alması, İsâ'yı, Meryem'i, diğer kutsal şahsiyetleri görmesi pekâlâ mümkündür.

Bedenî değişmelerin yanısıra psişik haller de görülmektedir ki bunların en çok rastlananları aşırı duyarlık, bazan hassâsiyetin kalkması, acı hissinin kaybı, kasılma, felç, hayal görme ilh. dir. Mistik bu halde enerjisinin ve mâneviyâtının çok kuvvetlendiği hissini alır; kendisine ifâdesi imkânsız bir ilhâm geldiğinden kesinlikle emindir. Bu psişik hallerin çoğuna sûfîlerde de rastlanıyor. Burada kasılma, felç gibi bedenî haller dışarıdan tâkip edilemeyen, fakat mistiğin "hissettiği" şeylerdir.

Bu anlattığımız özellikler bazı hastalarda ve uyuşturucu ilâç alanlarda da görülmektedir. Bu yüzden uzun zaman mistiklerin histerik, saralı veya afyonkeş oldukları düşünülmüştür. Vecd halindeki doğuşların muhtevâsına bakılmazsa bu benzetmeler kolayca yapılabilir, fakat mistik vecdin bu anlattığımız patolojik durumlardan farklı olduğu muhakkaktır. Şimdi bu ayrılıklara kısaca bir göz atalım.

Sara'da veya halüsinasyon (hayal) görmeye yol açan diğer hastalık hallerinde bedenî fonksiyonlarda bir bozukluk vardır ve bu bozukluk bazan kolayca teşhis edilebilir. Meselâ sara, beyindeki bir hasardan dolayı oradaki anormal elektrik deşarjlarından ileri gelmektedir. Mistiklerin bu türlü hastalıkları bulunmadığı biliniyor; kaldı ki bu hastalıkların başka bir takım ârâzları vardır ki onlar da mistiklerde mevcut değildir.

Psikanalistler (Freud taraftarları) mistik halleri birer psiko-nörotik âraz olarak izah etmeye çalışmışlardır. Freud'un doktrininin tamâmı gibi bu konudaki görüşü de esas olarak, bastırılmış, açık ifâdesini bulamamış cinsî istekleri

alır; mistik tıpkı bir psikonevroz hastası gibi bastırılmış cinsî ilcâlarını (tabiî, farkında olmadan) başka yollardan, başka kılıflar içinde ortaya vuran kimsedir. Maamafih, Batıda mistik vecd halleri geçiren kimseler üzerinde yapılan araştırmalar bunların çoğunun ya henüz bülûğ çağından önce vecd hallerine girdiklerini, yâhud da cinsî bakımdan frijid olduklarını gösteriyor. Bir başka farklı taraf, nörotik hastanın hastalık konusundan (gerçek sebepten) ısrarla kaçınmasına ve ondan hiç söz etmemesine karşılık, mistiklerin kendilerini saran şey üzerinde daha fazla vuzûha kavuşmak üzere elden gelen herşeyi yapmalarıdır. Fakat psikanaliz açısından Freud'un tezine tamâmen aykırı düşen bir durum vardır ki bu da cinsiyetle ilgili tavırda görülen farktır. Psikanalitik teoriye göre, hasta kendisinde bulunan cinsî ilcâları kabul etmek istemez, onları şuûr sâhasından tamâmen uzakta tutar. Buna göre nörotiklerin kendilerine bu ilcâları hatırlatan hallerden şiddetle kaçınmaları beklenir. Halbuki mistiklerin en çok kullandıkları temalardan biri aşk veya muhabbettir; anlatmak istedikleri şeyleri hep aşk mecazlarıyla ifâde etmeye çalışırlar. Bu hususta en fazla çekingen olmaları beklenen kadınlar bile (gerek Hıristiyan, gerek İslâm mistisizminde) yaşadıkları halin bir aşk olduğunu ifâde etmektedirler. Nihâyet, nörotiklerin devamlı endişe halinde olmalarına karşılık mistikler ebedî huzûru bulduklarını iddia ederler.

Mistisizmin bir dinî sapıklık (perversion) olduğu da iddia edilmiştir. Buna göre normal din duygusuna nazaran mistiğinki bir çeşit sapma ifâde eder. Mistisizm bazı insanlarda görülen bir temâyüldür ki, bu türlü insanlar birtakım tereddütler, tezatlar hattâ organik bozukluklarla mâlûldürler. Şahsiyetlerinin (veya benliklerinin) bozulmuş dengesini dinde düzeltmeye çalışırlar, çünkü orada sosyal olanla ferdî olan tam bir denge içindedir. Fakat daha sonra bunlar normal müminlerde mevcut bulunan Tanrı sevgisini aşarak bir "ittihad" mertebesine ulaşmaya başlarlar. Böyle olunca mistik, ferdî varlığını sosyal varlığından gitgide ayırır, münzevî bir hayat yaşamaya başlar. Bütün duygularını, kendini rahatsız eden bütün fikirleri siler; zîra ortada cemiyet kalma-

yınca bu duygu ve düşüncelerin verdiği rahatsızlık da sözkonusu olamaz. Bu gayrişuûrî huzûr halinde mistik belirsiz, sisli, bulanık bir hâl-i hazır içinde uyuşur kalır. Dinde sıhhatli ve verimli bir niteliği bulunan fikirler ve hisler burada marazî derecede abartılmıştır.

Burada yine hıristiyan dünyasındaki mistiklerin örnek olarak alındığını görüyoruz. Mistiklerin mutlaka münzevî, sosyal olmaları gerekmez. Ayrıca, meselâ İslâm mistikleri bu şekilde bir sâbit fikrin baskısı altında kendi başlarına kalan insanlar değildirler; bir mürşid-i kâmilin rehberliğinde bulundukları için, dinî sapıklığa karşı kendilerini garanti etmiş sayılabilirler. Bununla birlikte yukarıdaki teze bir başka noktadan itiraz edilmiştir. Mistiğin gâyesi vecd yâhud gayrişuûr haline varmak değil, fakat ferdî varlığını daha yüksek bir seviyede kâinatla yeniden münâsebete geçirmektir. Mistik kendini yoketmeye değil, fakat istihâle etmeye çalışır.

Vecdi bir hipnoz haline benzetenlere gelince, bunlar hipnotik tedâvi yapan doktorla hastası arasındaki münâsebetin Tanrı ile mistik arasında da mevcut bulunduğunu söylüyorlar. Hasta nasıl hipnoz halinde sıkıntılarından kurtuluyor ve bu huzûru yine bulmak için doktoru nasıl arıyor, ona bağlanıyorsa, mistik de Tanrı'yı o şekilde arar, deniyor. Maamafih mistisizm sâdece vecd halinde var olup ondan sonra ortadan kalkan bir şey değildir. Mistiğin vecdden çıkınca duyduğu sıkıntı o halin kaybından dolayı -ister istemez- olacaktır, yoksa daha evvelden duyulan sıkıntılar dolayısiyle vecd aranmış değildir. Bu, daha ziyâde normal hayatını yaşarken birdenbire hükümdar olan adamın, eski haline dönünce kaybettiği saltanatı araması gibidir.

V

Nihâyet, mistik vecdi ve umûmiyetle mistisizmi bir alt-şuûr olayı halinde ele alanlar vardır ki bu sâhada en çok tutunan görüşlerdir. Alt-şuûr teorisinin en tanınmış ve selâ-

hiyetli temsilcisi Amerikan filozof-psikologu William James'tir.

W. James[18] mistisizm ile dini ayni şey olarak görüyor. Ona göre mistisizmin izahı ayni zamanda dinî tecrübenin izahı mânâsına gelir. Bütün dinlerin kaynağı ferdî mistik tecrübedir. Bu tecrübe için genel bir zihnî ifâde mevcut değildir; bu tecrübe aklın sâhasından daha derin, daha canlı, daha hareketli bir sâhaya aittir; bu yüzden de aklî delil ve itirazlardan masundur. "Buna göre" diyor, "mistik veya dinî şuûr, şuûr eşiğinin altındaki bir nefsten ayırdedilemez; onun sâhası normal şuûrumuzun bir uzantısı olmakla birlikte daha büyük ve daha kuvvetlidir". Dinî hayatın tezâhürleri ekseriyâ şuûr-altı hayatla geniş bir ilişki içinde değildir, ama yoğun bir din hayatı yaşayan insanlarda alt-şuûr her zaman rastlanmayan bir faaliyet hâlinde gibidir. Ancak burada Freud'un alt-şuûr anlayışıyla James'in anlayışı arasında bir ayırım yapmak gerekiyor. Freud'a göre alt-şuur esas itibariyle cemiyetin hoş görmediği, fakat insanın içinden gelen ve hiçbir zaman yok olmayan isteklerin hapsedildiği bir yerdir (Buradaki "yer" tâbiri fizikî bir mekân diye anlaşılmamalıdır). Halbuki W. James alt-şuûru şuûrun bir çöplüğü saymanın doğru olmadığını söylüyor. Alt şuûr itilmiş hâtıraların veya faydasız faaliyetlerin toplandığı bir depo değildir. Alt-şuûr bizim şuûrumuzun aydınlık sâhasını saran bir kısmıdır ki, burada, hâl-i hazır faaliyetimizi yöneten fikirler birer flâş halinde çakar. Şu halde alt-şuûr, vâzıh şuûrda toplanan şeylerin artmasıyla büyüyen bir depo değil, fakat hâfızanın temin ettiği pekçok hisler ve fikirler ifâde etmekle birlikte irsî unsurları da ihtivâ eden bir yığındır. Devamlı hareket halinde bulunan bu yığında bitip tükenmez bir işlenme (elaboration) hali vardır ki bu sâyede şahsiyetimiz zenginleşir.

W. James'e göre bizim fikirlerimiz, zevklerimiz, ilgilerimiz birbirine bağlılık derecelerine göre müstakil psikolojik sistemler teşkil ederler; en câzip olanları kendilerine tâbi olan diğerlerini etraflarında toplar. Bunlardan bazıları şuûrumuzun aydınlık sâhasının kenarlarına kadar gelir ve

aydınlık şuûra çıkmaya çalışırlar (yani bize kendilerini farkettirmeye, tanıtmaya çalışırlar, çünkü normal olarak bunların farkında değilizdir). Çeşitli hal ve şartlar dolayısiyle zayıflamış bulunan hâkim sistemi itip onun yerine, bütün bağlantılarıyla birlikte, geçmeye teşebbüs ederler. İşte vecd halinde insana dışarıdan bir hâkim kuvvet intibâı veren şey, yukarıya doğru çıkan bu alt-şuûr'dur. Tamâmen beklenmedik durumlarda ortaya çıkan bu alt-şuûr başka bir şahsiyet gibi görünür.

Bu türlü alt-şuûr halleri sâdece mistiklere mahsus değildir. Fakat bu temâyül, sâhip olanın kalitesine göre bazan alelâde halüsinasyon (hayal) olur, bazan çok faydalı neticelere götürebilir. Acaba bu sezgileri değerlendirmek ve aralarında ayırım yapabilmek için ne gibi kriterler kullanabiliriz? W. James burada kendi pragmatik felsefesine uygun olmak üzere şu kriterleri veriyor: (1) İç aydınlık sağlama, (2) mantıkî bakımdan tatmin edici olma, (3) pratik fayda ve verimlilik.

İç aydınlanmayı ele alırsak, anestezi hallerinde de birtakım doğuşlar olmakla birlikte bunlar kaypak, hemen geçici şeylerdir; halbuki mistik tecrübedeki ilhâm, şahsın bütün hayatına devamlı yol gösterecek mâhiyettedir. Bu yüzden diyebiliriz ki mistik tecrübe bilgiden önce gelir. Mistik "bilir, çünkü görmüştür". Rasyonalistler buna itiraz edebilirler, ama biz bir insanı hapse atıyor, işkenceye çekiyoruz, o yine mistik tecrübesinin gösterdiği yoldan dönmüyor. Hattâ mistik tecrübe rasyonel fikirlerimizden daha kuvvetle yerleşiyor; biz rasyonel (aklî) bilgilerimiz için duyu organlarımızı şâhit tutuyoruz, ama mistik tecrübenin verdiği vâsıtasız bilgi duyularımız çalışmadığı zaman da mevcuttur.

Mistiğin önüne açılan dünya aslında bizim dünyamız gibidir, ama ondan çok geniştir. Onun bizim dünyamızın büyütülmüş bir örneği olması dolayısiyle, onun temin ettiği şeylerden faydalanabilmek için, bizim dünyamızın usûllerini kullanırız. Maamafih orada da bu dünyadaki gibi birçok hatâlara düşebiliriz. Bu yüzden bir mistik şuûr kendi başına bizim için otorite olamaz; ama mistisizmin çok yüksek tezâ-

hürleri, daha az mistik olan dindarların hislerinin yöneldiği bir gâyeye yönelmiştir. Bunlar bize idealin üstünlüğünden, sonsuzla birleşmeden, emniyetten, huzûr ve sükûndan haber verirler. Bize öyle hipotezler verirler ki, bunları kabul etmeyebiliriz ama tersini de söyleyemeyiz.

James'in ikinci kriter olarak ileri sürdüğü mantıkî tatmin meselesine gelince, ona göre bunun pek az önemi vardır. "Dinî tecrübenin gerçek bir objesi var mıdır?" diye her zaman sorulur ve çokları bu sualin cevabını ilâhiyatın vereceğini söylerler. James bu konuda her türlü âlimâne isbâtı değersiz sayıyor. Allah'ın varlığı hakkındaki klâsik isbatların hiçbir geçerliliği yoktur. Fakat farzedelim ki bu isbatlar mükemmeldir, tam bir mantıkî isbat yapılmıştır. Ama bunlar yine imân sahibi olanlar için bir mânâ ifâde eder. Bir köre kara tahtada Pisagor teoremini isbatlamak neyi ifâde eder? Dine yabancı olanlara Tanrı'nın varlığı hakkındaki bütün isbatları verdikten sonra bunların hepsinin de derhal imâna gelmediklerine bakılırsa, ya bu adamlarda ya bizim isbatlarımızda eksik bir taraf var demektir. Bundan da anlaşılıyor ki, dinî sezgi bu husustaki aklî bilgiden dâima önce gelir[19].

Nihâyet üçüncü kriter olan pratik verimlilik geliyor. W. James'e göre "hareket halindeki düşüncenin imândan, yani sükûnet halindeki düşünceden başka gâyesi olamaz". Ancak düşüncemiz bir denge bulduğu zamandır ki eylemlerimiz sağlam ve emin olabilir. İnançlar birer eylem kaidesidir: aklın fonksiyonu ise insana aktif itiyadlar kazanma imkânı sağlamaktır... İnsanın bütün düşüncesi kıymetini pratik cehdlerden alır. Bütün teorik tefriklerimizin, ne kadar ince olursa olsun, temelinde pratik faydalılık farkından başka birşey bulunmaz.

VI

Bütün bunlardan sonra karşımızda yine birbirine sıkı sıkıya bağlı şu iki sual durmaktadır: Vecdin psikolojik mekanizması nedir, ve vecdin tekabül ettiği gerçek nedir? Ja-

mes'in teorisi ilk bakışta hayli mâkûl görünmekle birlikte onun doğruluğu alt-şuûr dediğimiz zihin sâhasının mâhiyeti ve bunun şuurla olan münâsebeti hakkında bilgilerimize bağlıdır. Alt-şuûr aslında zihnimizin çalışma tarzını anlayabilmek için icad ettiğimiz bir hipotezden ibarettir. Bunun özelliği duyularımızın çalıştığı hallerde şuûra aksetmeyen unsurları ihtivâ etmesidir. Böylece rüyâ, ateşli hastalık, ilâçla uyuşma vs. gibi hallerde zihnimizi işgal eden alışılmadık şeyleri bu alt-şuûrun ortaya çıkması olarak kabul ediyoruz. Fakat alt-şuûrun hakikî muhtevâsının ne olduğunu bilmiyoruz. James orada sâdece ferdî hâtıraların değil, ayni zamanda ırka, yani insan cinsine ait hâtıraların da bulunduğunu söylüyor. Çağdaş bir yazar[20] buradan hareketle şöyle bir ihtimalden bahsetmektedir: Ferdî alt-şuûrların ulûhiyetin birer parçası olduğu söylenemez mi? Böylece mistik haller ulûhiyetin insana tesir için kullandığı bir vâsıta sayılamaz mı? Eğer öyleyse Eflâtun'un "bilgi hatırlamadır" teorisinden tutun da İslâm tasavvufunda çok kullanılan "Elest" misâkına kadar pekçok şey alt-şuûrun muhtevâsına dâhil demektir. Bu doğru olabilir mi? Bunun doğru olması için, mistik tecrübenin sâdece mekanizma olarak değil muhtevâ olarak da hep birbirine benzer şeylerden meydana gelmesi gerekir. Halbuki vecdin muhtevâsı ferdî hâfızaya ve sosyal çerçeveye göre değişmektedir. Bir başka ifâde ile söylersek, müslüman mistik Peygamber'i ve İslâm evliyâlarını görürken hıristiyan mistiği İsâ'yı, havarîleri, Meryem'i ilh. görüyor[21].

Bu sonuncu netice alt-şuûr tezine ait iddialardan da mantıkî olarak çıkıyor. Alt-şuûr, muhtevâ olarak şuûrdan kendisine intikal eden şeylere sâhipse, onun kullandığı malzeme daha önce şuûra intikal etmiş olan şeyler demektir. O halde şuûr zayıfladığı zaman onu istilâ eden hisler alışılagelmiş düşünce formlarını kullanacaktır; ama şuûr kontrolü olmadığı için bu formlar her zaman karşılaştığımız gibi sürekli ve vâzıh olmaktan ziyâde kaypak, gelip kaçan birer flâş parlaması halinde kalacaktır. O zaman tekrar Gazâlî'nin fikrine dönerek diyebiliriz ki, vecd'de esas olan imân ve itikad'dır; imân ve itikadımız ne ise vecdimiz odur.

Mistikler vecd halinde zihinlerinin bir ayna haline geldiğini ve o aynaya hakikatlerin aksettiğini kabul etmektedirler. Buna bakarak diyebiliriz ki, hâdise psikolojik bakımdan bir "iç gözlem" (eski tâbirle tefahhus-ı derûnî) demektir, ancak bu iç gözlem belli bir ruhî hale vardıktan sonra yapılmaktadır. Psikolojide bu hâdise uzun yıllar araştırma ve tartışma konusu olmuş bulunmaktadır. Galton bir kimsenin kendi zihninde geçen şeyler hakkında söylediklerinin tıpkı bir coğrafyacının yeni bir memleket hakkında söyledikleri kadar geçerli olduğunu söylüyor. Kendi zihni üzerinde yaptığı müşâhedeler sonunda irâde hürriyeti aleyhinde bir neticeye varmıştır, çünkü ona göre irâdenin herhangi bir şuûrlu hareketi olmaksızın zihinde fikirler âdeta uçuşuyor ve neticede bunlardan biri sahnede hâkim oluyordu. Yine bu yolla kendisinde paranoid (vehim) hal yaratmayı denedi. Gördüğü her canlı veya cansıza câsusluk sıfatı yakıştıra yakıştıra sonunda atların bile kendisini gözetlediğine kani oldu. Bu hâdisenin asıl önemi, içe bakış (introspection) muhtevâsı olan imajların, zihnin aldığı genel bir istikamete göre belirlendiğini göstermesidir. Şu halde Sehl Tüsterî'nin Kur'ân ve hadisle te'yîd edilmeyen -onların aksine veya dışında- her türlü vecd halinin şeytânî (yoldan saptırıcı) olduğuna dâir iddiası psikolojik bakımdan geçerlidir; çünkü bir insan, zihnini ancak İslâm'ın verileriyle doldurursa, zihnin ona açacağı dünya yine İslâmî olabilir.

Tarihî - Sosyolojik Manzara
I

Tasavvufun esas itibariyle dünyadan bir çekilme ve başka âlemlerde saâdet arama olduğunu düşünenler, bu hareketin yaşanan hayattaki tatminsizlikler son haddine çıktığı zamanlarda geliştiğini ileri sürmektedirler. Ayni görüşün bir benzerini, fakat çok farklı bir gerekçe ile, İbni Teymiye[1] de ileri sürmüş ve sûfî hareketinin deccalın müjdecisi olduğunu, Moğol istilâsının bunlar dolayısiyle gelmiş bir cezâ olduğunu iddia etmişti. Daha sonraki müellifler onun bu fikrini sistemli bir sosyolojik izah haline getirmişler, İslâm dünyasında tasavvuf hareketlerinin Moğol istilâsı ve ondan sonraki büyük durgunluk ve bezginlikle paralel olduğunu söyleyerek, bu birincisini ikincinin sebebi saymışlardır. Maamafih bu türlü izahlar sâdece İslâm tasavvufu sâhasında kalmış değildir; Batı dünyasındaki mistik cereyanlarla siyasî-sosyal çöküş ve dağılma arasında çok sıkı bir münâsebet görenler olmuştur. Her iki halde de ileri sürülen ortak iddiaya göre, büyük medeniyetlerin dağılma devirlerinde dünya hayatı insanlar için çekilmez bir hale gelmekte, maddî sefâletlerin yanısıra mânevi bakımdan da tatmin bulamıyan, huzûrsuz kalpler kendilerine başka bir dünyada kurtuluş ve huzûr aramaktadırlar. Böyle zamanlarda ilk akla gelen soru dünya hayatının gerçekliğidir. Yaşanan ıstırapların yegâne gerçek olduğunu kabul etmek rûha hiçbir tesellî vermez, çünkü bu gerçek katlanılabilecek gibi değildir. Fakat dünyada olupbitenlerin geçici veya hayâlî olduğu, asıl gerçeğin hiç de mü-

kemmel olmayan bir yansımasından ibaret bulunduğu fikri kolayca kabul edilebilir. Fuzûlî'nin şu kıt'ası bu iddiayı çok iyi ifâde eder görünüyor:

Gelin ey ehl-i hakîkat, çıkalım dünyâdan
Gayr yerler gezelim, özge safâlar görelim
Revîş-i silsile-i dehr melûl etti bizi
Nice bir dehrde evzâ-ı mükerrer görelim

Hakikat bu dünyada gördüklerimiz değildir, bunlar hakikatin ancak eksik bir parçası olabilir. Dünya hakikati aksettiremeyeceği için kusurludur; dünyada olup bitenler de bu kusurluluğun bir neticesidir. Hakikî âlemde kusur olmadığı için orada kötülük de olamaz; insan oraya ulaşmakla buradaki bütün ıstırapları geride bırakır, ebedî huzûr ve saâdete kavuşur. Bu, ölüm demek değildir; insan dünyada yaşarken de mükemmel olanla temas kurabilir. İşte tasavvuf insanlara bunu vermektedir.

Şimdi bu iddianın ne kadarının doğru, ne kadarının yanlış olduğunu görmek üzere mistisizm hareketlerinin tarihî şartlarına bakalım. Önce klâsik felsefedeki mistisizmin çıkışını, sonra İslâm mistisizmini ele alacağız.

II

Diyonizos dininin ve sonraları bu din üzerinde yapılan Orfik reformun tarihleri hakkında çok az bilgi sâhibi bulunuyoruz. Bildiğimiz kadarıyla, bu dinler ve onlarla birlikte mistik inançlar Yunanistan'a Milât'tan önce yedinci ve altıncı yüzyıllarda kuzeyden gelmiştir. Orfeus'un şahsiyeti tamâmen efsânelere bürünmüş bulunuyor. Muhakkak ki onun dininin esâsı olan Diyonizos dini, Yunanlılar tarafından başlangıçta pek az kabul gördü. Bazı müellifler bunu Yunan'ın rasyonalist geleneği ile izah etmektedirler. Maamafih Orfeus'dan önceki Diyonizos dini Yunanlılar'ın umûmî tutumlarına pek uymayan bir aşırılık ihtivâ ediyordu. Delphi mâbedinin kapısında "Aşırı hiç birşey yok" hitâbı yazılı idi ve böyle bir tavıra alışmış olan Yunanlılar'ın sa-

bahlara kadar çılgınca dans edip kendinden geçmeyi başlıca ibâdet sayan bir dine fazla iltifat etmeleri beklenemezdi. Bu dinin asıl tesiri Orfeus'un birçok aşırılıkları ortadan kaldırmasından sonra görülmüştür. Bu tesir ayrı bir din halinde olmaktan ziyâde Zeus ile Diyonizos'un birleşmesi (birbirine karışması) şeklinde meydana gelmişti. Orfizmin ilk girdiği çağlarda Yunanistan'ın güçler ve istilâlar yoluyla gerek siyasî, gerek dinî bakımından dış tesirlere çok açık olduğu görülmektedir. Böyle bir zamanda insanların ölümsüzlük (âhiret) sırlarını elde etmek sûretiyle dünyanın çalkantılarından kendilerini kurtarmaya şiddetli arzu duymaları pek mümkündür. Ancak yeni dinin daha ziyâde İtalyan kolonileri ve Sicilya'da taraftar toplaması, yarımadada siyasî parçalanmayı büsbütün artırmak istemeyen resmî otoritelerin yaptıkları baskıdan ileri gelmiş olabilir. Orfizmin iki önemli husûsiyeti vardı ki Apollo dininde bunlar yoktu. Birincisi, dinî otoritenin vahy'e (tamâmiyle mistik bir hal) dayandığı fikri kabul ediliyor, ikinci olarak da dinin prensiplerini benimsediği anlaşılan herkes -ırk ve cinsiyete bakılmadan- yeni cemaata katılabiliyordu. Siyasî ve sosyal çalkantı zamanlarında insanların cemaate girmekle buldukları emniyet ve huzûr dinin en önemli sosyal fonksiyonudur. Anlaşılıyor ki Orfik cemaatlar kendi mensuplarını dışarıda bulamayacakları her türlü sosyal yardım ve güvenlik bakımından gereği gibi tatmin ediyordu; oraya bağlananların dışarıdaki hayâta fazla itibar etmeyecek kadar rahatlık duymaları, dış grup tarafından şiddetli bir kıskançlık ve düşmanlık konusu olmalarında da başlıca rolü oynamış bulunabilir. Zira Orfik cemaatler halk arasında kabul gördükleri ölçüde şiddetli düşmanlık ve tâkibatla da karşılaşıyorlardı. Siyâsetle uğraşmadıkları ve kendi içlerine kapanık bir hayat yaşadıkları halde katliâma kadar varan reaksiyonlar görmeleri, cemiyette hüküm süren istikrarsızlığı ve güvensizliği gösteriyor.

Milât'tan önce altıncı yüzyılda Yunanistan'da bir dinî uyanış olduğu zaman Orfeus dini de reforma uğramış, tekrar canlanmıştı. Pitagoras'ın, bu reformu yapan şahsiyet olduğu söylenmektedir. Bu yüzyılda Yunanistan'ın uzun za-

mandır istikrar içinde bulunan siyasî ve sosyal yapısı yeniden karışmış ve tiranlıklar ve askerî aristokrasiler, veya anarşik demokrasiler eski istikrarlı siyasî yapının yerini almaya başlamışlardı[2].

Milât'tan önce yedinci ve altıncı yüzyıllarda özellikle İyonya bölgesi, yani Küçük Asya'daki Yunan kolonileri ticâret merkezi olarak büyük bir refâha kavuşmuşlardı. Daha çok bu refâhın açtığı bir imkân olarak, İyonya sitelerinde sanat ve ilim faâliyetleri çok gelişti. Hiç şüphesiz, bu gelişmede İyonya şehirlerinin ticâret merkezi olmak dolayısıyla aynı zamanda kültür karşılaşmalarının da odak noktasını teşkil etmelerinin büyük rolü vardı. Bu şehirler, özellikle İran, Asur ve Mısır tesirlerinin çok görüldüğü yerlerdi. Tiranların entelektüel hayatı her bakımdan desteklemeleri, saraylarını şâirler, âlimler ve filozoflar için birer sığınak haline getirmeleri bu gelişmeyi büsbütün ilerletmişti. Fakat ayni gelişme bir bakıma kendine zıt bir başka gelişmeye daha yol açtı. Yunanistan'da tiranlık rejimleri eski aristokrasilerin safdışı edilmesiyle kurulmuş bir çeşit demokratik idârelerdi ve bunların gelişmesiyle birlikte her yerde eski aristokrat tabaka daha ziyâde entelektüel faaliyetlere çekilmişti.

Maamafih bütün bu kültür faaliyetlerinin muhtevâsına baktığımız zaman, cemiyetin hassas insanlarını endişeye düşürecek derin bir mânevî değişme içinde olduğu görülür. Yedinci yüzyılın sonu ve altıncı yüzyılın başında Yunan cemiyetinin klâsik ahlâk standartları, gittikçe gelişen bir ferdiyetçilik lehinde, sarsıldı. Zamanın felsefe ve edebiyat adamlarının eserlerinde bu değişmenin yarattığı huzursuzluk önemli bir yer işgal ediyordu. Bu çağda her yerde ahlâkî şuûrun yeniden uyandırılması istikametinde entelektüel gayretler vardı. Yunan demokrasisi eski sosyal düzenin radikal bir şekilde değişmesini temsil ettiği için, onunla birlikte ahlâkî ferdiyetçilik de gelişiyor ve cemiyetin bu sâhadaki alışılagelmiş otoritesi derinden sarsılıyordu. Bu yüzden ahlâkî reformasyon hareketleri bir çeşit "eskiye dönüş" hareketi halinde ortaya çıkıyordu. İşte Pitagoras böyle bir zamanda

ahlâk ve din reformcusu olarak ortaya çıktı. Onun sisteminde esas tema günâh ve günâhtan kurtulma idi; rûhun arıtılması yoluyla kurtulması fikrine en çok kapılanlar günâh hayâtına, yani demokrasi ile birlikte gelen hayat tarzına karşı olanlardı. Pitagoras'ın taraftarları esas itibariyle eski aristokratlardı. Pitagoras siyasî bakımdan da onları destekliyordu. Pitagoras kendi memleketinde kalmayınca Güney İtalya'da aristokrat bir şehir olan Crotona'ya yerleşti ve orada tutundu. Burası Doğu'daki siyasî kargaşalıklardan oldukça uzak bulunuyordu. Hakikatte Pitagoras büyük kitlelere hitâb eden ve onları içine alan bir cemâat kurmuş değildi. Onun yaptığı reformun dikkat çekici tarafı, Orfeus dininin halk tarafından anlaşılan taraflarını bir yana bırakıp seçkin, ufak zümreler için kısmen farklı bir din hayâtı getirmiş olmasıdır. Pitagoras işte bu zümreye hitâb ediyordu, bunun için de tesiri çok dar bir çevrede kalmış, nihâyet mâbedleri yakılıp çoğu öldürülünce de, ancak kaçabilen iki kişi hâriç, "Üstad"ın dinini aslına uygun şekilde intikal ettirebilecek kimse kalmamıştı. Pitagoras'ın ve ekolünün âdeta efsâne halinde kalmasının bütün sebebi, onların kapalı, yarı gizli cemaatler halinde yaşamaları değildi; Pitagorizm ayni zamanda entelektüel bir hareketti ve entelektüellerin sayısı Yunanistan'da da azdı.

Pitagorcu veya mistik felsefenin tesirleri Milât'tan önce altıncı yüzyıldan Eflâtun'a kadar hemen bütün filozoflar üzerinde görülmüş, fakat en büyük tesiri Eflâtun'da olmuştur. Eflâtun devrinin Atina'sı, onun gibi seçkinlerin yerine büyük önem veren ve kendisi aristokrat olan bir kimse için, hiç de iyi sayılmazdı. Üstelik Atina, Peloponez savaşlarında yenilmişti. Eflâtun'un bu dünyadan ziyâde öbür dünyaya önem veren, bu dünyayı gerçek saymayan görüşlerinde, yaşadığı devrin tesirlerini görmek mümkündür[3]. Fakat Eflâtun'un temsil ettiği fikirleri bir devrin hâkim karakteri olarak görmeye imkân yoktur. Eflâtun'un kendi zamanında önemli bir şahsiyet olarak tanınmasına rağmen "Akademisi"nin dışında büyük bir topluluğu etkilediği söylenemez. Onun asıl tesiri daha sonraki yüzyıllarda olmuş, felsefeyle

uğraşanlar arasında Eflâtun her yıl merâsimle anılan bir çeşit peygamber haline gelmiştir.

Mistisizme en uygun diye gösterilebilcek bir devir varsa, o da Plotinus'un devridir. Üstelik bu devir (M.S 204-270) hakkında evvelkilerden daha çok bilgi sâhibi bulunuyoruz. Plotinus kırk yaşında Roma'ya geldiği zaman, büyük imparatorluk dağılma krizleri içinde bulunuyordu. Roma artık eski medeniyetin yapıcıları ve kurucuları olan üst tabakanın yaşadığı bir site olmaktan çıkmıştı. Romalı kibarların çoğu ağır vergilerden ve mallarının devletçe zaptedilme korkusundan uzaklara kaçmışlar, imparatorluk merkezine âdeta yabancılar hâkim olmuştu. Bu yabancılar arasında en çok göze çarpanlar Yahudiler ve Şarklılardı. Romalılar, yıkılan dünyalarında hiç değilse kendilerini ferd olarak kurtaracak bir inanç arıyorlar, her yandan Roma'ya akın eden yabancılar da bu ihtiyacı karşılamak husûsunda âdetâ birbirleriyle yarış ediyorlardı. Sokaklarda hergün çeşitli din ve inançların gösteri yürüyüşleri vardı.[4] İmparator dâhil yüksek seviyeli idareciler bile kurtarıcı bir doktrin arıyorlardı. İkinci yüzyılın başından itibaren Yunan-Roma dünyasında görülen yeni bir din duygusu canlanması, cemiyetin bütün sınıflarını saracak şekilde kuvvetlenmişti. Bu arada eski millî dini ihyâ için birtakım teşebbüsler de yapıldı. Fakat yeni dinî ihtiyaç artık başka tatmin yolları gerektiriyordu, çünkü zamanın hal ve şartları -millî din devrine kıyasla- tamâmen değişmişti. Milletler -kavimler- birbirine karışmış, cumhuriyet devrinin sosyal hiyerarşisi alt-üst olmuştu. Monarşi, mutlakiyet, fakirlik, felsefenin genel ahlâk ve hukuka tesirleri, kozmopolitlik, insan hakları, Şark dinlerinin Batı'ya nüfûzu, dünya hakkında bilgi ve dünyadan nefret hep bu değişmeler arasında sayılabilir.[5]

Bu devirde insanlar ibâdeti artık daha mânevi bir hâle sokmaya çalışıyorlar[6], din ile ahlâkı bir tutuyorlardı. Fakat en önemlisi, Tanrı ile bir derûnî birlik arıyorlar, Tanrı'nın kendilerini kurtarmasını istiyorlar, ilâhî hayâta katılmayı arzu ediyorlardı. İbâdet eden şahıs Tanrı'nın kendini göstermesini, esrârlı merâsimle ve zühd yoluyla ona ulaşma-

yı ümid ediyordu. Rûhun sağlığını ve temizliğini sağlamak, dünyevî şeylerin üzerine çıkmak, ve bunlarla birlikte ölümden öte bir (ilâhî) hayat. Ruh mâsivâdan sıyrılmak ve ihtiraslarından kurtulmak sûretiyle ilâhî tabiatına tekrar kavuşacaktı. Maamafih bu ebedî hayat, daha evvelki nesillerin kendi kahramanlarında hayâl ettikleri bir "dünyevî ölümsüzlük" değildi. Dünyanın iptidâiliklerinden, yüklerinden ve sefâletinden uzak, bambaşka bir hayat aranıyordu. Böylece, kurtarıcı olmayan bir Tanrı'ya artık Tanrı gözüyle bakılmıyordu.[7]

Bütün bu temâyüller ve çalkantılar Plotinus'un yaşadığı çağda Roma dünyasının, daha doğrusu Eskiçağ medeniyetinin kökünden sarsıldığını göstermektedir. "*Maximin ihtilâli*" (235) sonu gelmez iç ve dış savaşların, çeşitli âfetlerin, vebâ ve kıtlıkların başlangıç noktasını teşkil etmektedir ki, bu felâketler hiç kesilmeden yarım yüzyıl deevam etmiş ve herşeyi tahrib edip İmparatorluğu yoksul düşürmüş, memleketi idâre eden üst tabakayı mahvetmiş, bu üst tabaka ile birlikte barış döneminin sanatları ve Yunan-Lâtin kültürünün en iyi taraflarını harâb etmiştir... Kültür seviyesi her yerde düştü. Yeni efendiler (barbar kavimler) hoşlanmadıkları ve anlamadıkları için, gerek felsefe, gerekse hukuk ve edebiyat çöktü. İzmihlâl bütün faâliyet sâhalarına yayıldı. Nihâyet sıra dine geldi: Siyâsî, sosyal ve entelektüel hayâtın temelini teşkil eden Pagan politeizmi (putperest çok-tanrıcılık) ölmeye yüz tuttu. Doğulu dinler her yere girmeye başladı... İmparatorluğun kozmopolit bünyesi, örflerin, dinlerin, ırkların, kültürlerin çokluğu, idârenin merkezîleşmesi, yeni dinî ve felsefî doktrinler, ayni zamanda mahallî politeizme ve düşüncelere de ölümcül darbe indirdi...[8]

Plotinus kendi zamanındaki siyasî keşmekeşten bahsetmektedir. İskenderiye'de kendi çevresine baktığı zaman dine karşı ilgisizliğin ve aşırı müsâmahanın arttığını görmüştür. Daha sonra Roma'ya yerleştiği zaman orada da yüksek tabaka arasında ayni gevşekliği görmüştür. Roma'da hâlâ şüpheci felsefenin öğretilmesi, onu düşünce ötesinde bir hakikat aramaya sevketmiş gibi görünüyor.[9]

III

İslâm'ın ilk devirlerinde, yani Hicrî üçüncü yüzyıla kadar, tasavvuf hareketinin öncüleri olarak bilinen şahsiyetler asıl şöhretlerini zühd ile yapmışlar ve bunlar İslâm cemaati içinde sayıları istisnâ denecek kadar az bir zümre teşkil etmişlerdi. Asıl sûfî hareketinin büyük canlılık gösterdiği devir milâdî dokuzuncu yüzyıldır. İslâm mutasavvıflarının pîri sayılan Hasan Basri'nin çağında dinden ayrılmanın en bâriz alâmeti lüks ve israf içinde yaşamaktı; bu yüzden de dindar kimseler lüks ve israfa karşı fakrı, kanaatkârlığı, dünyevî tutkulara karşı âhiret azâbının korkusunu koydular. Gerçekten, ilk dört halife devrinden sonra başlayan Emevî saltanatı İslâm devletini bir dünyevî imparatorluk haline döndürmüş, Peygamber zamanının idealist, kanaatkâr İslâm hayatı yerine şimdi Suriye'nin -merkez, Şam'a taşınmıştı- kozmopolit atmosferi geçmişti. Fetihlerin getirdiği servet şaşaâlı bir saray hayatını teşvik ettiği gibi, gelir seviyesindeki umûmî yükselme büyük kitle içinde de eskiye nisbetle sefâhat denebilecek bir hayatın yayılmasına yol açıyordu. Hasan Basrî bu devri yaşadı (ö. 728) ve ondan şikâyetçi oldu. Emevî halifelerin içinde sefâhatten uzak, âdil ve dindar bir hayat yaşayan yegâne hükümdar diye bilinen Ömer bin Abdülaziz'e yazdığı bir mektupta şunları söylüyordu:[10]

> "*Bu dünya bir yılana benzer; dokununca yumuşaktır, ama zehri öldürücüdür. Ondan sana zevk veren ne varsa bir yana bırak... Bu dünya Allah'ın nazarında hiçbir kıymet, hiçbir ağırlık taşımaz; o kadar hafiftir ki Allah'ın nazarında bir kum tânesi veya bir parça topraktan daha fazla değildir... Allah bu dünyadan daha çok nefret ettiği hiçbirşey yaratmış değildir; o kadar ondan nefret etmiştir ki daha yarattığı günden bu yana bir an bakmamıştır. Dünya bütün anahtarları ve bütün hazineleriyle Peygamberimize sunuldu; alsaydı bu onu Allah'ın nazarında zerre kadar küçültmezdi. Ama o kabul etmedi. O'nu dünyayı kabul etmekten meneden hiçbir*

engel yoktu, çünkü hiçbirşey O'nu Allah'ın nazarında küçültemezdi. Ama Allah'ın bir şeyden nefret ettiğini bildiği için O da nefret ederdi. Allah bir şeyi hor görünce O da hor görürdü, ve Allah bir şeyi aşağılayınca o da aşağılardı. Eğer dünyayı kabul etseydi böylelikle O'nu sevdiğini göstermiş olurdu, ama Allah'ın nefret ettiği şeyi sevmekten, O'nun aşağıladığı şeyi yüceltmekten kaçtı. Peygamberimiz aç kalınca karnına bir taş bağlardı... Hazret-i İsâ şöyle derdi: Günlük ekmeğim açlıktır, alâmetim korku, esvâbım kaba yün kumaş, binitim ayaklarım, geceleyin kandilim ay, gündüz ateşim güneş, toprağın yabanî hayvanlar ve sığırlar için yetiştirdikleri benim meyve ve çiçeklerim. Bütün gece hiçbirşeyim yok, ama hiç kimse benden daha zengin değil."

Hasan Basrî hemen her yerde rastlanan ve hükümdarlara akıl öğretmeye meraklı olan eksantrik bir tip değildi. Zamanının tanınmış âlimlerindendi ve ashâbdan birçok kimseleri hayatında tanıdığı için, hadîs rivâyet etmek bakımından da en mûteber şahsiyetlerden biri sayılıyordu. Onun bu tavrı, zamanında kendisinin öncülük ettiği yaygın bir hareketi temsil etmektedir. İmparatorluğun iki büyük merkezinde, Kûfe ve Basra'da, yüksek tabakanın sefâhatine karşı homurtular gitgide artıyor, özellikle İslâm cemaatına yeni katılan büyük kalabalıkların hayatı yüksek tabaka ile tezad teşkil ettikçe huzursuzluk çoğalıyordu. Zühd hareketlerinin bu tezadı en çok yaşayan yerlerde, yani Şam, Basra, Kûfe şehirleri ile Horasan bölgesinde görülmesi dikkat çekicidir. Sekizinci yüzyılda yaşayan meşhûr zâhid ve ilk mutasavvıflardan Antakî (757-830), İbni Sirin (Hasan Basrî'nin çağdaşı), Şakik Belhî, Hatem Asamm, Abdullah bin Mübârek, Bişr bin Haris, Fudayl bin İyâd hep fakrı övmüşler, dünyaya düşkünlüğü yermişlerdir.

Fetihler Emevî İmparatorluğuna yeni ülkeler kattıkça, buralarda müslüman olan halkın İslâm cemaatına dâhil olarak zimmîlere mahsus vergilerden kurtulması devlet gelirlerinde azalmaya yol açıyor, bu ise devlete hâkim olan Arap unsurun eski hayat seviyesini yavaş yavaş kaybetmesi

mânâsına geliyordu. Bu yüzden Emevîler islâmlaşma hareketini hoş karşılamamışlar, cemaata yeni katılanlara da hiç iltifat etmemişlerdi. Buna karşılık yeni müslüman olmuş kitleler İslâm'ın idealizmini bütün harâretiyle yaşıyorlar ve bu idealizmin dışında gördükleri her türlü icraata nefretle bakıyorlardı. Maamafih, Emevî saltanatına ve hayatına karşı reaksiyonların sâdece pasif bir zühd ile kalmadığını biliyoruz.

Bu huzursuzlukları muhakkak ki Roma'nın sonu veya Eflâtun devri Yunanistan'ındaki boyutlar içinde düşünemeyiz. Emevî saltanatı zamanında İslâm devleti kudretinin zirvesine doğru devamlı tırmanma halindeydi; dağılan bir siyasî cemiyet veya çözülen bir sosyal ve manevî düzen sözkonusu değildi. Nitekim Emevî saltanatı yıkılıp yerine Abbâsîler geldiği zaman, İslâm devleti kudretinden bir şey kaybetmedi, hattâ yüz yıl içinde masallarla ebedîleşecek kadar büyük bir debdebe ve ihtişama ulaştı.

Yine de huzursuzlukların ortadan kalkmadığını ve bunların gelişen tasavvuf hareketiyle oldukça ilgili bulunduğunu söyleyebiliriz. Abbâsîler zamanında bütün cemiyeti derinden sarsan bir iktisadî-sosyal değişme oldu: Sanâyiin (bugünkü mânâsıyla değil) gelişmesi ve şehir merkezlerine nüfûs yığılmasının sebep olduğu siyâsî - sosyal kargaşalıklar Abbâsî iktidârına, hattâ Arap hâkimiyetine karşı çeşitli hareketleri besleyen temel bir kaynak olmuştu. Bu çalkantıda dikkati çeken nokta sûfîlerin huzursuz kitleler arasından hayli insan çekmelerine karşılık, bunların siyasî çekişmelerden hemen tamâmen uzak kalmalarıdır. Bu nokta üzerinde ısrarla durmakta fayda vardır, zirâ sûfî harketleri bizim memleketimizde umûmiyetle Bâtınî hareketlerinin bir parçası gibi görünür ve şiî-alevî doktrininin mutasavvıflar üzerinde büyük tesiri bulunduğu zannedilir. Halbuki Abbasî hilâfetinin çeşitli şiî-bâtınî hareketlerine karşı şiddetli mücâdele verdiği dokuzuncu, onuncu, ve onbirinci yüzyıllarda sûfîler esas itibariyle sünnî müslümanlık yolunu müdafaa etmişler, Abbâsî hilâfetine yakınlık duymadıkları gibi, şiî dâvâsına da uzak kalmışlardır.

Abbâsî İmparatorluğu zamanındaki idârî kargaşalıklar ve buna karşı ortaya çıkan reaksiyonlarda iktisadî, siyasî, sosyal ve ideolojik âmiller birbirine o kadar karışmıştır ki, bunları birbirinden kesinlikle ayırdederek herhangi bir hâdisenin belli bir âmile göre cereyan ettiğini iddia etmek âdeta imkânsızdır. Bu imkânsızlığın başlıca sebebi cemiyette hâkim kıymet sisteminin din olması ve bütün diğer sâhalardaki meselelerin din açısından değerlendirilmesidir. Şikâyet konusu olan durumların din anlayışındaki farklılıklardan doğduğu kanaati zihinlerde yerleşmekte ve bu yüzden rejime karşı reaksiyonlar da hep din adına yapılmaktadır. Böylece, altında ne kadar değişik şeyler cereyan ederce etsin, bunların hepsi de yukarıya dinî doktrin mücâdelesi şeklinde aksetmiştir[11]. Nitekim şiîlik meselesinde mücâdelenin ne kadarının inanç, ne kadarının iki Arap partisi arasındaki iktidar kavgası ile ilgili olduğunu kestirmek imkânsız gibidir. Fakat yine de iktisadî ve sosyal değişmenin Abbâsî hilâfeti zamanındaki doktrin kavgalarıyla yakından ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Burada sosyolojik bakımdan dikkati çeken bir hal, çatışan grupların kendilerini dinî normlar çerçevesinde ifâde etmeleri yüzünden inanç farklarının kesinlik ve belirlilik kazanması, böylece belki İslâm tarihinin bugününe kadar rastlanan bütün ihtilâflarının, daha o devirde etraflıca münâkaşa edilip birtakım kararlara bağlanmış olmasıdır. Fıkıh, kelâm, tasavvuf, siyâset, felsefe gibi sâhalarda herhangi bir zamanda sözkonusu olup da o devirde kaynakları bulunmayan mesele yok gibidir. O kadar ki, İslâm dünyasında bu devre kıyasla daha sonraları rastlanan fikir kısırlığının sebepleri arasında bu noktayı ciddiyetle mütalâa etmek lâzımdır kanaatindeyiz.

Sûfîlik bakımından birçok hâdiselerin başlangıcı, El-Me'mûn'un 813'te hilâfet makamına gelmesinden sonra mu'tezile doktrininin bir çeşit resmî mezhep haline gelmesidir. Mu'tezile'den olanlar temel İslâm inançlarının dışına çıkmamakla birlikte, bunların rasyonalist yorumları, daha sonra ehl-i sünnet adı altında yer alan zümrelerce "bid'ati hâkim kılmak" şeklinde anlaşılmış, ve onların düşmanlığını

çekmiştir. El-Me'mûn'un mu'tezile akîdesine meyletmesinin yanısıra, rasyonalist Helenistik felsefenin tesirinde kalan "felâsife"ye ve kezâ rasyonalist metodlar kullanan tabiat ilimcilerine fazla itibar etmesi, dinde "nakl"i esas alanlar için büyük bir hoşnutsuzluk kaynağı olmuştu. Fakat herhalde bunlar onun şi'a taraftarı politikası kadar açık bir huzûrsuzluk ve çatışma kaynağı olmuş değildir. Böylece şiîler ile sünnîler (özellikle Hanbelîler) arasında uzun yıllar devam edecek ve hilâfet otoritesini büyük ölçüde sarsacak olan bir mücâdele devri açılmış oldu. İkbal[12] sûfî hareketinde bu rasyonalist gelişmenin önemli tesiri bulunduğunu iddia ediyor. Dokuzuncu yüzyılın meşhûr sûfîlerinin bütün bu olup - bitenlerden etkilenmemiş oldukları düşünülemez, fakat gerek mutezile, gerek felâsife ile doğrudan doğruya mücâdele edenler sûfiler değil, Hanbelîler olmuştur.

El-Mütevekkil (847 - 861)'in halife olmasıyla birlikte "nakilci" ulemâ devlet desteği kazanmış, halife de Cahmiyye, Kaderiyye, Mu'tezile ilh. hiziplerine karşı bunların yardımını sağlamış oluyordu. Hadîs âlimleri kelâmcılara karşı tam bir zafer kazandılar ve onları devlet elinin uzandığı her yerden kovdular. O kadar ki; halife bütün vilâyetlere emirnâme göndererek kelâmla meşgûl olanların hapse atılacağını bildirdi. Onun bu politikası kendisinden sonra gelenlerce de devam ettirildi, ve nihâyet dokuzuncu yüzyılın son on yılı içinde felsefe ve kelâm kitaplarının satışı yasak edildi. Daha evvel câmilerde ve umûmî yerlerde serbestçe faaliyet gösteren halk vâizlerinin faâliyetleri yasaklandı. Maamafih bütün bu tedbirlerin sosyal huzursuzlukları ve onunla birlikte siyasî istikrarsızlığı ortadan kaldırmakta faydalı olmadığı görülüyor.

El-Mütevekkil'in ölümünden (861) Büveyhîler'in 945'te Bağdad'a hâkim olmalarına kadar geçen dönem içinde siyasî çalkantılar alabildiğine artmıştır. Bunların en önemlilerinden biri Basra'daki Zenc (zenci köleler) isyânı, diğeri de Karmatî hareketidir. Zenc isyanı zor da olsa bastırılmış, lâkin Karmatîler devlete çok büyük ve geniş çaplı bir gâile çıkarmışlardı. Halîfenin şahsına yapılan suikast teşeb-

büsleri bütün derneklere ve karizmatik şahsiyetlere karşı yaygın bir şüphe atmosferi yaratmış, bu şüphenin en mühim kurbanlarından biri Hallâc diye meşhûr Hüseyn bin Mansur olmuştur. Karmatlarla ilişkili olduğu iddiasıyla 922 tarihinde Hallâc'ın idâmından sonra Hanbelîler Bağdad'da baskılarını iyice artırdılar; kendi doktrinlerine aykırı gördüklerini şiîlikle suçlayarak bunları cezâlandırıyorlardı. 935'te Bağdad'da yaptıkları büyük gösterilerde dükkânları yağma ettiler, birçok yeri yakıp yıktılar, nihâyet Halîfe Er-Râdî bile bunlarla mücadele etmek zorunda kaldı. Öyle anlaşılıyor ki, huzursuzluğu son haddine varan halk bütün hoşnutsuzlukların bid'at ve dalâlet ehlinin fesâdından ileri geldiği hakkında kuvvetli bir kanaate varmıştı. Şiîlerin gerçekten boş durmadıkları ve her an iktidarı ele geçirmek için fırsat kolladıkları düşünülürse, sünnî halkın her defasında onların ve diğer bâtınî grupların üzerine hücum etmesi anlaşılır. Bu kargaşalıklar, bir tarafta Büveyhoğulları, öbür tarafta Fâtımîler olmak üzere iki büyük şiî kuvvetin Abbâsi toprakları üzerinde kurdukları hâkimiyetle, zirvesine ulaştı.

Dokuzuncu, onuncu ve onbirinci yüzyıllarda mu'tezilenin rasyonalizmi yanında, helenistik felsefenin tesiri altında gelişen felâsife hareketi de hadîs ehlinin başlıca hedeflerinden birini teşkil ediyordu. Gerçekten, filozofların hiçbiri İslâmiyet'i açıkça reddetmemekle birlikte, bunların dine bağlılıkları çok şüpheliydi. İlk filozoflordan Ebû İsâ El-Verrâk (ö. 885) zındık ilân edilmiştir. İbni Râvendî (ö. 993) peygamberleri sihirbaz ve büyücülere benzetiyor, Kur'ân'ın hükümlerinin akla uymadığını iddia ediyor ve kendisi de akıl tarafını tutuyordu. Nitekim İbnü'l-Cevzî onu Ebû Hayyân Tevhidî ve Ma'arrî ile birlikte "Üç büyük zındık" arasında sayıyor, Ebû Bekr Râzî (935) ise saâdetin dinde değil, felsefede olduğunu söylemiştir. Ona göre peygamberler basit birer hokkabazdan ibaret olup değersiz kitaplar getirmişlerdi, halbuki Sokrat ve Eflâtun'un felsefeleri saâdete götürecek gerçek hikmeti temsil etmekteydi.

IV

Tasavvufun İslâm tarihinde ve özellikle Türk tarihinde oynadığı rol ana hatlarıyla bilinmekle beraber zaman zaman kıymet hükümlerine konu olmuş, bu yüzden pek çok tartışmalar çıkmıştır. Mesele kısaca şudur: Tasavvuf ilk İslâm fetihlerinin belli bir duraklama noktasına gelmesinden sonra büyük kitlelerin İslâm'a girişlerinde başlıca rolü oynamış, o kadar ki bu kitleler mevcut İslâm cemaatinden ayrı bir dine sâhip gibi görünmüşlerdir. İslâm doktrini açısından birçok kusurlar ve hatâlar ifâde eden bu islâmlaşma, daha sonraki yıllarda millî din iddialarına bayrak olmuş, Batılılaşma hareketi içinde Türklerin İslâm dünyasından ayrılmaları için bir koz olarak kullanılmıştır. Bu değerlendirmenin gerçekte neye dayandığını görmek için islâmlaşma ile tasavvuf arasındaki münâsebeti gözden geçirmekte fâide vardır.

İslâmiyet Peygamber'in vefâtından sonra bir taraftan Irak, İran ve Türkistan istikametinde Asya içlerine, bir taraftan Mısır yoluyla Kuzey Afrika'ya süratle yayılmış, bu yayılma sırasında Peygamber ve sahâbe devrinin İslâm anlayışı ulemâ sınıfı vâsıtasiyle yeni müslümanlara nakledilmişti. İslâm'ın ulaştığı sınırlar daha sonraki tarihlerde fazlaca genişlemiş olmamakla birlikte, fethedilen ülkelerin halkları İslâmiyet'i esas itibariyle daha sonraki yıllarda kitle halinde benimsediler. Bunun bir sebebi Emevîler'in mevâli siyâsetinde islâmlaşmaya -iktisadî sebeplerle- fazla önem vermemeleri idi, fakat yerli dinlerin İslâmiyet'le kolayca bağdaşmadığı da muhakkaktı. Özellikle spritüalist unsurlara fazla yer veren Asya dinleri çok pratik ve hayli dünyevî olan İslâmiyet'e kolay bir geçiş sağlamıyordu. Bunların yanında sayılması gereken üçüncü ve çok önemli bir başka sebep ise, şehirleşmemiş halklar arasında ulemâ sınıfının metodlarıyla yapılan İslâm propagandasının fazla tesirli olmayışı idi.

Sünnî müslümanlığı temsil eden Arap devletinin resmî otoriteleri yabancı inançlara hiçbir sûretle cevaz vermezken, yavaş yavaş yerli dinlerin bâtınî, mistik unsurlarıyla uzlaşan şiî muhalefeti kuvvetlenmeye başladı. Abbâsîler'in

Emevî hilâfetini yıkmak için İran'daki Ali taraftarı kitlelerle işbirliği yapmaları, bu bölgelerde sünnî müslümanlığın marjında kalmış büyük kalabalıkların bulunduğunu ve bunların şiî doktrinine daha kolay intibak ettiklerini göstermektedir. Nitekim daha sonraki Abbâsî iktidarına karşı ortaya çıkan şiî-bâtınî hareketlerinin başlıca kaynağı yine İran bölgesi olmuştur. Bu görünüşe aldanan bazı müellifler, şiîliğin, Araplar'la gelen bir dine karşı İran kültürünün reaksiyonunu temsil ettiğini söylerler. Hakikaten Abbâsî sarayında Araplar'la İranlılar arasında uzun süren bir iktidar mücâdelesi olmuş, hattâ İran'da Arap hâkimiyetine karşı bir çeşit milliyetçi reaksiyon hareketleri (şuûbiye) görülmüştür. Özellikle İranlılar'ın yüksek bürokrasideki tecrübeleri dolayısiyle başvezirlik, mâliye gibi işleri ellerinde tutmaları Araplar'ın şiddetli itirazlarına yol açmış, nihâyet bu iktidar kavgası sünnî-şiî mücâdelesi halinde kendini göstermiştir. Fakat kanaatimizce şiîliğin İran ve ötesindeki ülkelerde kuvvet bulması, islâmlaşmanın eksik kaldığı her yerde kolayca görülen bir hâdisenin bir örneğinden ibarettir. Yerli dinlerde mistik -bâtınî unsurların çokluğu ölçüsünde şiîliğe temâyülün kuvvetli olduğunu görüyoruz. Kaldı ki İran daha sonraki tarihlerde büyük sünnî âlimlerin yetiştiği bir yer olmuş, İran'a şiîlik yine yarım islâmlaşmış göçebe kabîlelere dayanan Safevî hânedanı zamanında (Onbeşinci yüzyıl sonu ve onaltıncı yüzyıl başı) resmen hâkim olmuştur. Üstelik İran'ı kılıç zoruyla resmen şiî yapanlar klâsik İran kültürünü temsil eden İranlılar değil, Türkler'dir. Şiî doktrininin akademik merkezi olan Kum şehri ise oraya yerleşen Şiî Araplar'dan sonra şimdiki hâlini almış bulunmaktadır.

Şu halde müslümanlıkla karşılaşan kitleler daha evvelki mistik ihtiyaçlarına cevap verilmediği veya yeni dini lâyıkıyla anlayacak bir kültür seviyesinde bulunmadıkları ölçüde ya ona uzak kalıyorlar, yahut anlayabilecekleri bir şekle büründüğü takdirde kolayca kabul ediyorlardı. İslâm tasavvufu zühd yolu olmaktan çıkıp mistik unsurlar taşımaya başladıktan itibâren, islâmlaştırma hareketi yeni bir güç kazanmış ve Asya'daki sınır ülkelerde büyük başarı göstermiş-

tir. Horasan ve Kuzey Hindistan'ın islâmlaşmasında pek büyük rol oynayan Kerrâmiye hareketi (9. yüzyıl) bunun en açık delîlidir. Kerrâmîler câmilere bile mistisizmi sokmuşlar, oralarda dersler vermişler, sonra kendilerine göre medreseler kurarak, orada doktrinlerini öğretmişlerdir. Şüphesiz Kerrâmî medreseleri bugün anlaşıldığı mânâsıyla dil ve ilâhiyat okulları değil, daha çok birer tekke idi.

Yine de onbirinci yüzyıla kadar tasavvuf hareketleri resmî sünnî doktriniyle bütünleşmemiş ve hep şüpheli bir tavırla karşılanmış, bazan doğrudan doğruya hücumlara uğramıştır. Bu yüzden tasavvufun asıl problemi kendini kabul ettirmek olmuştu. Sûfîlik ile sünnî müslümanlığın muhteşem bir te'lifini yapan Gazâlî'den sonradır ki tasavvuf âdeta resmî bir mâhiyet almış, böylece ulemâyı kendi karşısında hasım bulmaktan ziyâde onun desteğini kazanmış oluyordu. Gazâlî'den sonra mistik müslümanlık Doğu'da ve Batı'da milyonlarca insanın kısa zamanda müslüman cemaatına katılmasında büyük bir rol oynadı. Vaktiyle İbni Kerrâm gibi bir Hanefî, şahsî ilham aldığı iddiasıyla tâkibâta uğramış ve hapse atılmıştı, halbuki şimdi şahsî ilhâmı, kutsal şahsiyetleri, mistik âyinleri hiç de hor görmeyen bir İslâm anlayışı her tarafta insanlara kucağını açıyordu. Bu anlayışın İslâm doktrini bakımından tenkide müsâit çok yerleri vardı ve nitekim sonraları şiddetli tartışmalara konu oldu, ama onun fonksiyonel değerini hiç kimse inkâr edemezdi. İslâm dünyası zayıf bir ânında Asya'dan ve Afrika'dan gelen göçebe kalabalıkların ayakları altında ezilmekten kurtulduğu gibi, onları kendi adına bir kuvvet haline getirmek yolunu bulmuştu.

Tasavvuf bu yeni kitleler arasında bir çeşit halk dini oldu. Göçebe aşîretlerde yazılı bilgiye dayanmayan, mazbut esaslara bağlanmadığı için, eskiden kalma bir çok inançları pekâlâ içine alabilen, hattâ bazı noktalarda (velî ve yatır gibi) eskilere yeni mânâ veren bu halk dini kısa zamanda yerleştiği gibi, bu yoldan İslâmiyet'e girenlerin yeni kitleler arasında misyoner çalışması yapmasına da yardımcı oldu. İşte bizim tarihimizde "Horasan Erleri" veya "Erenleri" de-

nilen kimseler Asya steplerinden kopup gelen kalabalıklar arasında tasavvufî İslâm anlayışını yayan şahsiyetlerdir. Horasan erleri aslında rehber oldukları kitleden daha yüksek bir seviyeyi temsil eden kimseler değildi; pekçoğunun okuma-yazması yoktu. Anlaşıldığına göre bunlar sûfî hareketinin çok yoğun olduğu Horasan bölgesindeki mutasavvıflardan birşeyler öğrenmiş, sonra bunları başkalarına öğretmeye başlamışlardı. Bu basitlikleri sâyesinde göçebelere nüfûz etmeyi başardılar. Çevrelerindeki halktan oldukça izole bir hayat yaşıyorlardı ve bu hayat onlara olağanüstü özellikler yakıştırılmasına çok müsâit bulunuyordu. En önemli özellikleri bir başka âlemle temâsa geçebilmeleri idi ki ermişlik (Hakk'a erme) tâbiri buradan doğmuştur.

Halk dini haline gelen bu tasavvuf İslâm mistisizminin kaynağındaki esaslardan bazan çok uzaklaşıyor, âdeta tanınmayacak hale geliyordu. Cüneyd'in, Gazâlî'nin vb. mistisizmi ile Horasan erlerinin mistisizmi belki mistik tecrübe bakımından birbirine benziyordu, ama İslâmiyet bakımından bunların ortak noktaları pek azdı. Halk tasavvufu medrese ile irtibatı olmadığı için bütün dış tesirlere açık bulunuyor, böylece zaten bir halita durumuna gelmiş olan din büsbütün yeni ve yabancı unsurlarla doluyordu. Medrese bunlarla uzun ve çetin bir çatışmaya girdi; medrese mücâdeleyi kazandığı ölçüde ülkede sükûn, istikrar ve birlik sağlanmış, medresenin hâkim olamadığı yerlerde eksik kalan millî bütünleşme yüzlerce yıl -bugüne kadar- büyük bir problem olarak kalmış bulunuyor. Fakat Anadolu'nun Türkleşmesinde ve millî bütünlüğün kazanılmasında Türkmen dervişlerinin, sûfî tarîkatlerinin ilh. rolünü inkâr mı etmiş oluyoruz?

V

Hepimizin bildiği gibi, Türkler Anadolu'ya çok kalabalık ve dağınık kitleler halinde gelip yerleşmişlerdi. Bunlar arasında birliği sağlamakta en önemli unsurun din olduğu ve din birliğinin dervişler ve tarîkatler sâyesinde mümkün olduğu muhakkaktır. Uzun bir zaman Anadolu'da siyâsî is-

tikrar sağlanamamıştı. Türkler yabancı bir ülkede çoğu şehirli olan ve eski medeniyetlerin temsilcisi bulunan halklarla karşı karşıya idiler. Bu şartlar altında kendi hüviyetlerini korumaları ve birlik halinde hareket etmeleri oldukça zordu. En az bunlar kadar önemli bir başka husus daha vardı ki, o da tasavvufî din anlayışının bir çeşit hudut dini olması ve bu sâyede Türkleri düşman bir muhitte dâima canlı tutması idi. Medresenin istikrarlı bir cemiyet bünyesi içinde çalışmasına karşılık Tekke heyecan unsuruna verdiği önemle, devamlı gazâ halinde yaşayan insanları harekete geçiren başlıca kuvvet olmuştur.

Anadolu Türkleri arasında tasavvuf hareketinin gelişme seyrini tâkip edecek olursak bu fonksiyonu daha iyi görebiliriz. Türkler'in Asya'dan Avrupa ortalarına kadar devam eden uzun seferinde tasavvufun âdeta ordu ile birlikte ilerlediğini, yerleştiği yerlerle hareket halinde olduğu yerlerde farklı karakter taşıdığını görüyoruz. Bir zamanlar Anadolu'daki Bizans - Türk sınır boyunda, tıpkı Horasan erleri gibi, gâzilerle atbaşı gidip onların başlıca mânevî desteği olan Türkmen dervişleri vardı. Garip kıyâfetli, saçı-sakalı birbirine karışmış, meczup tavırlı bu insanlar, Türk sınırı Rumeli'ne taşındığı zaman, bu defa orada görülmüşler, tekkeler de asıl faâliyetlerini orada göstermişlerdir. Tasavvufun ihtidâ hareketlerinde sağladığı büyük başarı da, Rumeli toprağını tarîkatler için çok câzip, verimli hale getiriyordu. Buna karşılık büyük ölçüde istikrarın (hıristiyanlara karşı İslâm hâkimiyetinin) sağlandığı Anadolu topraklarında medresenin yerleşmesiyle tasavvuf da sünnî itikad ve geleneklerine iyice yaklaşır hale gelmiştir. Ancak medresenin tesirinden uzak kalan sarp ve ücrâ köşelerde veya yerleşik hayata geçememiş gruplar arasında İslâm-öncesi ve yerli dinlerle karışmış inanç ve uygulamalar devam edebilmiştir.

Şu halde tasavvuf Anadolu Türk devletinin teşekkülü sırasında ve daha sonra hudut boylarında İslâm'ın ilerlemesine, Türkler'in birlik ve bütünlük kazanmalarına büyük ölçüde yardım etmiş, fakat daha sonraki safhada kısmen tersine bir fonksiyon kazanarak huzursuzluk ve parçalanma âmi-

li olmuştur. Bunun başlıca sebebi ilkel haliyle tasavvufun yarı-göçebe ve câhil halk kitleleri arasında fevkalâde tesirli olmasına karşılık, şehir medeniyetinin dışında kalmasıdır. Türkler Anadolu'ya geldikleri zaman en büyük problemleri bu topraklara kendi damgalarını henüz vuramayışları, yani orada bir medeniyetin temsilcisi olamayışları idi. Bu hedefe erişebilmenin yegâne yolu ise toprağa yerleşmek, mümkün olduğu kadar şehirli olmak ve yazılı bir kültür meydana getirmekti. Kısacası, içinde bulundukları medeniyetin (İslâm'ın) değerlerini entelektüel seviyede işleyecek yeni değerler meydana getirecek ve bunları yayacak aydın zümreye ihtiyaç vardı. Bu ihtiyacı İslâm medeniyetinin temel eğitim müesseseleri olan medreseler karşılayabilirdi. Nitekim Selçuklular'ın Konya'yı merkez yapmasından sora Anadolu'da siyâsî bakımdan yerleşen Türk devleti, süratle medreselerini açarak kuvvetli bir kültür faâliyeti yarattı. Medresenin o zamana kadar artık büyük ölçüde standartlaşmış eğitimi halk tasavvufunun son derece değişken ve karmakarışık muhtevâsı karşısında birliği sağlayan asıl kuvvet haline geldi ve yine o devirde sünnî müslümanlık ile tasavvuf arasında kurulun uzlaşma sâyesinde ulemâda tasavvufa karşı alâka görüldüğü gibi, mutasavvıflar da medrese eğitiminden geçmiş oluyorlardı. Böylece şehirlerdeki aydın tabaka sünnî müslümanlık çerçevesinden taşmayan bir tasavvuf anlayışı kazanırken, taşradaki halk tasavvufu, her çeşit bâtıl itikada ilâhî hüviyet veren câhil ve kontrolsuz dervişlerin elinde kaldı. Daha Selçuklular'dan itibaren Türk sultanları (hükûmetler) siyâsî sebeplerle dervişleri resmen tanımayı uygun görmüşler, onlar da kurulu düzenin bir parçası sayılmışlardı. İşte başlangıçta birlik âmili olurken, sonradan huzursuzluk kaynağı haline geldiğini söylediğimiz şey, bu halk tasavvufudur.

Medrese ile tekkenin nasıl birbirine zıt roller oynadıklarını en iyi gösteren hâdise, şiîliğin yarattığı veya faydalandığı siyâsî kargaşalıklardır. İslâm tarihinde tasavvufun sünnî müslümanlıkla uzlaşmasının en önemli siyâsî neticelerinden biri de şiîliğin nüfûzunun kırılması olmuştu. İslâm ulemâsı tasavvufu belli bir ölçüde kabul etmekle şiî - bâtınî

mihrakların en büyük dayanaklarından birini ellerinden almış ve şiîliğe büyük bir darbe vurmuş oluyorladı. Daha önce şiîlerin kendi saflarına kazandıkları kitleler mistik ihtiyaçlarını da karşılayan sünnî müslümanlığa akın akın giriyorlar, sünnîliğin devlet doktrini olması ve dolayısiyle her türlü açıklık ve serbestlikten istifâde etmesi, bu girişi büsbütün kolaylaştırıyordu. Böylece Onbirinci yüzyıldan itibâren şiîliğin gücü önemli ölçüde kırıldı[13]; artık kitle hareketi yaratma imkânı kalmayan şiî - bâtınîler, anarşi ve terör yaratmak suretiyle varlıklarını ve tesirlerini devam ettirmeye çalıştılar.

Bütün büyük tasavvuf tarîkatlerinin kurucuları sünnî müslümanlar arasından çıkmış, bunlarla şiîler arasında hemen hiçbir münâsebet kalmamıştır. Fakat tasavvufun medrese kontrolüne girerek belli bir düzen kazanmadığı yerlerde şiî tesirinin kolaylıkla yayılması beklenirdi, nitekim öyle oldu. Bizim tarihimizde sünnî müslümanlık dâiresinde bulunan tarîkatlerin -Mevlevî, Bayramî, Nakşî, ilh.- Türk devletinin birliği ve üstünlüğü yolunda gayret göstermelerine karşı, halk tasavvufunun hâkim olduğu mıntıkalarda şiî İran nüfûzu yayılmış ve bu bölgelerde insanlar İran devleti hesâbına Türk devletine büyük dertler çıkarmışlardır. Osmanlı İmparatorluğu zamanında din ve mezhep hürriyetinin ne kadar geniş olduğu hesâba katılırsa, kızılbaş Türkmenlerin İran adına hareket etmelerini bir tek sebeple izah edebiliriz: Anadolu Türk birliğine entegre olamamak ve dışarıdan gelecek tesîrlere her an açık bulunmak. İran'dan gelen kışkırtmaları dâima alevî Türkmen dervişleri organize etmişler, ve bunların saflarına katılanlar ise büyük çoğunlukla yarı-göçebe aşîretler olmuştur.

VI

Bu söylediklerimize bakarak tasavvuf hareketleriyle siyâsî çöküntü arasındaki münâsebeti hükme bağlayacak olursak ne diyebiliriz? İlk bakışta bu ikisinin paralel gittiğini görüyoruz. Nitekim aradaki bu yakınlık birçok kimseyi tasavvufun çöküntü zamanlarında görülen bir çeşit ümidsizlik

ve tembellik felsefesi olduğu fikrine götürmüş bulunuyor. Bundan farklı bir görüş de, tasavvufun böyle bir çöküntünün sonucu değil sebebi olduğudur. Bizde umûmiyetle siyâsî-sosyal çöküntü denince İslâm dünyasındaki Moğol istilâsının getirdiği yıkım anlaşılır. Bu yüzden tasavvufu değerlendirirken Moğol istilâsından önceki ve ondan sonraki duruma bakmak âdet olmuştur.

Bu iddiaları incelemeden önce bir noktayı özellikle belirtmekte fayda görüyoruz. Tasavvuf, görünmeyen âlemle spritüel bir temas (mistisizm) mânâsında, insanlığın her devrinde vardır, ve insanın her zaman sorduğu temel metafizik sorulara karşı bulunan cevaplardan biri olmak itibariyle zamana veya yere bağlı değildir. Sosyal faktörlerle düşünce olayları arasındaki münâsebet tek istikametli bir sebep-sonuç münâsebeti olmadığı için, tasavvuf şu veya bu sosyal atmosferin bir eseridir diyemeyiz. Ancak sosyal faktörler bir düşünce veya bakış tarzının cemiyette bazan daha kuvvetli, bazan daha zayıf bir cereyan halini almasında rol oynar. Şu halde burada araştıracağımız şey, belli bir yer ve zamanda tasavvufun niçin kuvvet kazandığı, başka hallerde neden etkili bir sosyal güç olamadığıdır.

Tarihî incelememiz gösterdi ki, tasavvuf, dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaygın ve sistemli bir hareket halini almış, ondördüncü yüzyıl ortasına kadar hem eliti hem kitleleri yakından ilgilendiren bir düşünce ve hayat nizâmı halinde devam etmiştir. Onbeşinci yüzyıldan itibaren ise kurulu düzenin bir parçası olmuştur. Bütün bu zamanlarda, cemiyetin geçirdiği istihâlenin esas âmili, elbette tasavvuf değildir, ancak bu değişmelerle tasavvuf hareketi arasında bir münâsebet bulunduğu muhakkaktır. Bu münâsebetin her zaman ayni tipte olmaması da pekâlâ muhtemeldir. Şimdi önce siyâsi-iktisadî çöküntü ile tasavvuf arasındaki bağlantının ne mâhiyette olduğuna bakalım.

Bu kitabın bir başka yerinde de bahsettiğimiz gibi, Ebû Bekr Verrâk adlı sûfî şöyle diyor: Üç sınıf insan vardır. Ulemâ, Ümerâ ve Fukarâ. (Yani âlimler, idâreciler ve dervişler). Ulemâ ifsâd olunca din gider, ümerâ bozulunca ge-

çim bozulur, dervişler bozulunca ahlâk gider. Ulemâyı bozan hırstır, ümerâyı bozan adâletsizliktir, fukarâyı bozan riyâdır. Şu halde ümerâ ulemâya sırt çevirince bozulur, ulemâ ümerânın emrine girince bozulur, fukarâ da gösteriş yapınca bozulur. Bu ifâdeden anlaşıldığına göre, sûfîlerin esas gâyesi ahlâktır. Şüphesiz burada ahlâk tâbirinin içine iyi davranışlarla birlikte bütün bir mânevî hayat girmektedir. Onlar ulemâ denince Şeriat'i, yani sûfîlere göre dinin dış davranışlarla ilgili kısmını inceleyen ve o sâhada hüküm verenleri kasdetmektedirler. Şu halde dinin îmân ve ahlâkla, yani derûnî tarafıyla uğraşmak ve onların bekçiliğini yapmak işi sûfîlere âittir. Onlara fukarâ denmesinin sebebi, servetten ziyade yoksulluğu tercih etmeleri, çünkü dünya malına düşmenin insanı âhiretten yani ahlâk ve mâneviyattan uzaklaştıracağını düşünmeleridir.

İşte sûfîlik siyâsî-iktisadî çöküntünün bir sonucu değil, fakat bu çöküntüye karşı bir reaksiyondur. Sûfîlerin böyle bir çöküntüye sebep oldukları tezi hiç müdâfaa edilemeyecek kadar çürük olduğu için onu ele almıyoruz. Asıl mesele, çöküntü ile tasavvuf arasındaki öncelik-sonralık farkını doğru bir şekilde değerlendirmektir. Buradaki ince farka çok dikkat edilmelidir. Bir şeyin sonucu olmakla, bir şeye reaksiyon olarak ortaya çıkmak birbirinin ayni değildir. Sonuç sebebe nisbetle dâima pasiftir, yani kendi sebebi üzerinde herhangi bir tesir icrâ etmez. Reaksiyon ile ona sebep olan şey arasında da bir çeşit illiyet bağı bulunmakla birlikte, burada sebebin ortadan kaldırılmasına veya o sebebe ait sonucun giderilmesine yarayacak aktif bir müdâhale sözkonusudur. Elimizdeki örneğe bakacak olursak diyebiliriz ki, İslâm dünyasında siyâsî-iktisadî buhran birtakım sosyal değişmelere sebep olmuştur ki, tasavvuf bu değişmelere bir reaksiyondur. Şimdi bu reaksiyonun nasıl teşekkül ettiğine ve neler meydana getirdiğine bakalım.

Sûfî reaksiyonunun her zaman ayni karakterde ve ayni şiddette olmadığını unutmamalıyız. Sûfî doktrini hakkındaki klâsik eserlere veya ansiklopedik menkıbe kitaplarına baktığımız zaman, ilk sûfîlerin çoğunlukla sünnî ulemâsı

arasından çıktığını görüyoruz. Üstelik bunların çoğu en katı diye bilinen Hanbelî fıkhına göre yetişmiş kimselerdir. Yine ayni eserlerde sûfî doktrini münâkaşa edilirken, itikad bahislerinde hep mu'tezileye ve sapık mezheplere itiraz edilmektedir. Sûfîlerin Hanbelî doktrininden uzaklaşmaları veya oradan bazı unsurları devam ettirmekle birlikte ayrı bir cemaat teşkil etmeleri yavaş yavaş olmuş ve uzunca bir zaman sürmüştür. Bu gelişme, mistisizmin gitgide ağır basması şeklinde görülüyor. Tasavvufun mistisizm öncesindeki zühd safhası ise, sünnî doktrinden uzaklaşmak yerine, ona büsbütün sarılmak şeklinde ortaya çıkmıştır.

Şu halde tasavvufun ilk devresi (zâhidler) Arap -İslâm imparatorluğunun dünyevî bir saltanat halini alıp, israf ve sefâhatin ön plâna geçmesine karşı yapılan bir reaksiyonu temsil ediyor. Bu devrede zâhidler dünya hayâtının geçiciliği, dünya saltanatının değersizliği, Allah'ın gazâbının şiddeti, âhiret azâbının korkunçluğu ilh. üzerinde durmuşlardır. Bunları mistik mutasavvıflarla birarada ve onların öncüleri saymamızın sebebi, zâhidlerin imânı derûnîleştirmeleri ve hâricî ibâdetten ziyâde ahlâkî mükemmelliğe (tabiî, ibâdetle birlikte) önem vermeleridir.

Tasavvufun ikinci devresinde reaksiyonun asıl hedefi, rasyonalist kelâmcıların dini dünyevî ve aklî bir sistem gibi yorumlamalarına karşı, onu dıştan ziyâde içe ait bir mesele haline getirmektir. Bu itibarla mistik tasavvuf dış kaynaklardan tesir alan birtakım sûfîlerin geliştirdiği bir sistem değil, bizzat İslâm cemaatının îmânı kurtarmak üzere yaptığı bir teşebbüs sayılabilir. Bu dönemde asıl dış tesirlere kapılanlar sûfîler değil, kelâmcılardır. Kelâmcılar, felsefenin verdiği tesîr ve ilhamla, dini bir isbatlar sistemi haline getirmeye çalışmışlar, böylece -herhalde farkında olmaksızın- dinde Kitap ve Sünnet'e dayanan îmân yerine, aklın hakemliğine öncelik vermekle büyük bir tehlike yaratmışlardı. Onların açtıkları kapıdan her türlü yabancı doktrin girebileceği gibi, insanlar imânlarından her an şüphe edeceklerdi. İşte ilk büyük sûfîlerin Hanbelî ulemâsı arasından çıkmasının ve aklın

isbatlarına karşı imânın hakikatlerini savunmalarının asıl sebebi budur.

Bu dönemde karşılaştığımız ikinci durum, dünyevî iktidarın şi'a ve mu'tezile ile işbirliği yapması veya siyasî - iktisadî başarısızlıkları yüzünden sünnî cemaatla arasının açılması, sonra da bu iktidarla işbirliği yapan ulemânın halkın gözünden düşmesidir. Çok muhtemeldir ki iktidardan duyulan bütün hoşnutsuzluklar gerçek imândan sapmaya bağlanmış ve böylece dünyevî iktidara, idârî ve kazâî mevkîlere karşı sırt çevirmenin bir fazilet olduğu fikri doğmuştur.[14] Ulemâ ile sûfî liderleri arasındaki bu soğukluk daha sonraki devirlerde de hep devam etmiş bulunmaktadır.

Görülüyor ki mistisizm, îmânı sağlam bir temele oturtmak isteyenler için çok faydalı bir vâsıta olmuş, hakikatı aklın ötesinde ve onun kavrayamayacağı bir âleme aktarmak sûretiyle kelâmcıların ve felâsifenin yarattığı zihin karışıklığı kökünden halledilmiştir. Kur'ân'da mistik unsurlar bulunmakla birlikte, o zamana kadar bir mistisizm hareketinin doğmamış olması, tasavvufta yabancı tesirlerin rol oynadığına bir delil sayılabilir. Herhalde müslümanlar bu silâhı kendileri icad etmiş değillerdir. Fakat esas motiv İslâmiyet olduğu için, tasavvuf tamâmen İslâmî bir sistem halinde gelişmiş ve sûfîler bütün görüşlerini Kur'ân ve Sünnet'e (bazan çok zorlama da olsa) dayandırmakta gecikmemişlerdir. Çağdaş bir Batılı ilim adamının[15] belirttiği gibi, tasavvuf İslâm cemaatı içinde Peygamber döneminin îmân tazeliğini yeniden yaşatmak, her yandan gelen şüphe, tereddüt, yanlışlık ve kargaşalıklara karşı dinin aslî otoritesine bir dönüş sağlamak gayreti olarak görülebilir. Hatâya çok müsâit bulunan ve çok tenkitlere uğrayan ilham, kerâmet ilh. gibi hususların ortaya çıkmasında esas motiv dinden sapma değil, fakat sapmalara karşı bir çeşit garanti şeklinde mütalâa edilebilir. Zira bunlar Peygamberin vahyini ve mûcizesini tarihin derinliklerinde kalmış değil, fakat yaşayan bir gerçek olarak göstermek istemişler, bu yüzden Peygamber'i taklid ederek onun mûcize'sine mukabil kerâmetleri, onun aldığı vahy'e mukabil sûfî ilhâmını getirmişlerdir. Peygamber nasıl

tabiatüstü gerçeklerden bahsetmişse, onlar da aynı şeylerden bahsederek vahyin hakikatini muhâfaza etmeye çalışmışlardır. Gazâlî'nin hemen bütün eserlerinde bu tema görülür. Onun gibi sünnî itikadının en büyük müdâfii olan birinin ilhamdan bahsetmesine ve bunu hak olarak göstermesine, başka hiçbir sebep yoktur; nitekim kendisi *El-Munkiz*'de sûfîliği peygamberliğin hakikatlerine varmanın bir yolu olarak göstermekle tamâmen bunu ifade etmiştir.

Şu halde sosyal çözülme ile tasavvuf arasında münâsebetin bir cephesini aşağı-yukarı aydınlığa çıkarmış sayılabiliriz. Tasavvuf, bir tarafıyla, İslâm dünyasındaki dinî doktrin birliğinin şiddetle sarsıldığı bir zamanda bu birliği sağlamak gayretini temsil ediyor.

Siyâsi - iktisadî çözülme (inhilâl) ile münâsebetine gelince, imân kargaşalıkları ile siyasî kargaşalıklar çok defa bir arada gittiği için her ikisinin âmillerini birbirinden ayırdetmek çok güç olmaktadır. Fakat üzerinde çok durulan Moğol istilâsı meselesine baktığımız zaman, onun öncesinde ve sonrasında tasavvuf hareketi bakımından önemli herhangi bir değişmeye rastlamıyoruz. Maamafih bu durum tasavvufun siyâsî-sosyal fonksiyonu bulunmadığı mânâsına gelmez. Özellikle teşkilâtlı tasavvuf hareketlerinin arttığı onikinci yüzyıl sonundan itibaren İslâm cemaatının tasavvufta yeni bir sosyal organizasyon şekli bulduğunu görüyoruz. Henüz Moğol istilâsının çok uzakta bulunduğu bir zamanda merkezî otoritenin zayıflaması karşısında sivil teşkilâtlar birçok resmî fonksiyonları üzerlerine almaya başlamışlardı. Bu fütüvvet organizasyonlarıyla tasavvuf arasında oldukça sıkı bir münâsebet bulunduğu görülmektedir. Nihâyet Abbâsî halifesi Nasır Lidinillah fütüvvete resmî bir mâhiyet vermek üzere kendisi de onlara -tabiî, reis sıfatıyla- dâhil olmuş ve fütüvvet adına etraftaki hükümdarları kendi safında toplamak üzere teşebbüslere girişmişti. Onbeşinci yüzyıla kadar bütün hükümdarlar otoritelerini genişletmek üzere sûfî tarîkatlerine yakınlık göstermişler, bazen bizzat bunlara dâhil olmuşlar, veya en azından nüfûzlu sûfîlere maddî iltifatlarda bulunmuşlardır.

Tasavvufun özellikle İran bölgesinde ve Kuzey Afrika'da gelişmesinde, Arap olmayan unsurların daha evvelden belli bir şekilde teşekkül etmiş bulunan siyasî-sosyal yapıya uzak, onun dışında kalmış olmalarının da önemli tesiri olduğu muhakkaktır[16]. Halk tasavvufunda bu husus daha da belirgindir. Dili Arapça olan ve Arap devlet geleneğinin önemli bir parçası halinde gelişen ulemânın temsil ettiği din anlayışı karşısında, yeni kitleler ana dilleriyle âdeta ayrı bir İslâm cemaatı teşkil etmişlerdir. Türkler'in ilk müslümanlık dönemlerinde resmî doktrinle bütünleşmemelerinin doğurduğu neticeleri ise görmüş bulunuyoruz.

Nihâyet, tasavvufun onbeşinci yüzyıl sonundan itibaren tamâmen durgun bir hale gelmesi de yine onun siyasî istikrarsızlıkla bağlantılı bulunduğunu gösterir. Bu tarih, İslâm dünyasının pek büyük bir kısmında, özellikle Ortadoğu'da Osmanlı hâkimiyetinin yeni ve kuvvetli bir merkezî otorite tesis ettiği zamanı gösterir. Tarikatler bundan sonra da devam etmiş, fakat artık modern birer kulüp haline gelmişlerdir.

Toplayacak olursak, tasavvufun çöküntü zamanlarında ortaya çıkan bir ümitsizlik felsefesi veya tembelliğin aklîleştirilmesi olduğu doğru değildir. Çöküntü zamanlarında kuvvetlendiği görülmekle birlikte, bu, çöküntü karşısında çözülmeyi değil, ona karşı mânevî bir reaksiyonu temsil etmektedir. Ancak bu reaksiyonun cemiyetin toparlanması bakımından fonksiyonel olup olmadığı her zaman tartışılabilir ve tartışılmıştır. Bu kitabın sonunda sûfî reaksiyonunun ne dereceye kadar işe yaradığı meselesini biz de ele alacağız.

VII

Bizim kültürümüzün büyük simalarının pekçoğu mutasavvıflardır dersek mübalâğa etmiş olmayız. Bugün hangi Türk'e Mevlânâ Celâleddin'den, Yûnus'tan, Hacı Bektaş'tan, Hacı Bayram'dan bahsedilse derhal büyük bir saygı duygusu uyanır. Bunların ve diğer bir çok sûfî şahsiyetlerin

hâtıraları etrafında öyle bir saygı hâlesi teşekkül etmiştir ki, gerek halkımız gerek aydınımız (devrimciler müstesnâ) onların büyüklükleri ve millete hizmetleri husûsunda en ufak bir şüphe beslemez. Doğrusu da budur. Bu insanlar gerçekten Türk kültürünün seçkin şahsiyetleridir. Diğer müslüman memleketlere baktığımızda oralarda da büyük sûfîlerin klâsik kültürünün yapıcıları sayıldığını görüyoruz.

Fakat şimdi meseleye bu insanların şahsiyet ve hizmetlerinin biraz daha ötesine götürerek, sûfîliğin İslâm kültürü bakımından değeri ne olmuştur diye soralım. Başka bir ifâde ile, sûfîlerin kültür içindeki yerlerini etraflı bir şekilde yeniden gözden geçirelim. Bu incelememiz onların mevcut değerlerini düşürmeyecektir, ama bu değerin sınırlarını belirlememize yardım edecektir. İncelememizde örnek olarak Türklere fazla yer vereceğiz, ama bunların bütün İslâm âleminin birer nümûnesi olduğunu dâima hatırlayacağız.

Sûfîlerin en başarılı oldukları ve başkalarından öne geçtikleri iki sâha, şiir ve mûsıkîdir. Gerçekten, Türk edebiyatında Yûnus'tan daha büyük bir şâir gösterilemez. Farsça yazmış olmakla birlikte Mevlânâ da yine en büyük şâirler arasındadır. Keza bizim halk edebiyatımızda tekke şâirlerinin önemli bir yeri olduğunu hepimiz biliriz. Mûsikîye gelince, bizim mûsikîmiz esas itibariyle tekke mûsikisi şeklinde gelişmiş, Türk zevkinin en işlenmiş örnekleri o yolda ortaya çıkmıştır. Arap edebiyatının mütehassısları, İslâm öncesi Arap şâirlerinin söz canbazlıklarına mukabil asıl insan duygularını dile getiren şiirin sûfîlerle başlayıp geliştiğini söylemektedirler. Fars edebiyatında tasavvuf unsuru burada ayrıca zikre gerek göstermeyecek kadar mâlûmdur.

Acaba niçin sûfîler bu sahalarda başarılı oldular diye bir soru sormak yersizdir; çünkü bu soru sûfîlerin diğer sâhalarda buna kıyasla geride kaldığı mânâsına gelir. Halbuki onlar şiir ve mûsıkî dışında hiçbir sâhaya girmemişler, üstelik girilmesinin de aleyhinde olmuşlardır. İşte asıl mesele buradadır.

Tasavvufun İslâm kültürüne yaptığı en büyük menfî tesir, en kaliteli zihinleri, en parlak zekâları kültür hayatının

dışına çekmesi ve onları kısırlığa mahkûm etmesi olmuştur. Şiir ve mûsikî kültürden değil mi diye sorulabilir. Kültür dâima bir cemiyetin kültürüdür ve cemiyet hayâtının bütünüyle devamlı bir organik münâsebet halindedir. Mutasavvıflar ise kendi doktrinlerinin bir gereği olarak cemiyeti dâima geri plâna atmışlar, hattâ yok farzetmişler, şiir ve mûsıkîlerini de bu doktrinlerinin bir vâsıtası olarak kullanmışlardır. Bunun en hazîn örneği, İslâm dünyasının yetiştirdiği en büyük zihin sayabileceğimiz Gazâlî'dir. Onun gibi biri, bütün sosyal sorumluluklarını bırakarak uzlete çekilmiş, kendisinden feyiz bekleyen ilim öğrencilerini terkederek ömrünün geri kalan kısmını doğduğu şehirdeki tekkede geçirmiştir. İkinci büyük örnek Mevlânâ Celâleddin'dir. Onun müderris (profesör) iken bir gün bütün kitaplarını yakıp tekkeye çekildiğini, sonraki hayatını oradaki bir dostlar çevresi içinde şiir ve mûsikî ile geçirdiğini hepimiz biliyoruz. Onlardan önceki çağların ilk büyük mutasavvıfları birer âlim olarak yetiştikleri halde, fakir birer derviş olarak yaşamayı tercih etmişlerdir. Devlet adamları arasında sûfîlere rağbet eden çok olmuştur, fakat sûfî bir devlet adamı gösterilemez. Sûfî âlim çoktur, ama ilim adamlığı yapan sûfî parmakla gösterilir. Düşüncelerine felsefe karışmış sûfî çoktur, ama sûfî filozof yoktur.

Bütün bu neticeleri tabiî saymak zorundayız. Sûfî doktrini bunun başka türlü olmasına imkân vermezdi. Dünyayı hiçe sayan bir görüşün dünya işleriyle ilgilenmesi nasıl beklenirdi?

Sûfî ilimden bahsettiği zaman bu ancak "bâtın ilmi" denilen şeydir, yani dünyanın dışında ve onun tam tersi olan görünmez dünyanın ilmidir. Bizim ilim dediğimiz şey, dünyadaki eşyâ ve olaylarla ilgilenir. Sûfî, tabiat ilimlerine daha baştan muhaliftir, çünkü tabiat ilimlerinin konusu maddedir, yani Tanrı'ya en uzak olan şeydir. İnsan madde ile ilgilendiği takdirde, asıl kavuşması gereken kaynaktan gitgide uzaklaşmış olur; insanı yücelten ve Allah'a götüren, rûhun güzellikleridir. Şu halde sûfî nazarında en makbul insan maddî nefsi ile ilgili herşeyden elini eteğini çekip sâdece ve

sâdece rûhun saflaştırılması üzerinde kendini teksif eden kimsedir.

Bazıları sûfî'nin maddeye veya dünyaya kıymet vermeyişini sırf bir ahlâkî tavır olarak görmek ister. Gerçekten, hepimizin ahlâkî idealinde bu görüşten bir parça vardır, ve bu haliyle maddeden uzak kalmak herhalde kötülenemez. Ancak sûfî'nin dünyaya sırt çevirmesi, sırf bir ahlâkî ferâgat veya kanaatkârlık meselesi değildir. Dünyanın pisliklerinden arınmak varken, onun pisliklerine tekrar bulaşmak sûfî'nin doktrinine aykırı düşer.

Sûfî'nin ilme hiç itibar etmeyişinin bir başka sebebi de onun tabiat olayları karşısındaki tutumudur. Sûfî'nin idealindeki makam velîliktir, yani peygamber'in o çağdaki taklitçisi (örneği) olmaktır. Velî'nin başlıca vasıflarından biri ise Peygamber'in mûcizesine mukabil, kendisinde kerâmet gücü bulunmasıdır. Kerâmet tabiat olaylarının insan irâdesi ile her an değiştirilebileceği mânâsına gelir. Bu da tabiatın kendine mahsus bir nizâmı ve işleyişi olduğu, tabiata müdâhalenin ancak bu işleyişe ait kanunları bulmak ve onlara uygun hareket etmekle mümkün bulunduğunu kabul eden ilim zihniyetine esastan zıt düşer.

Sûfî, tabiat ilimleri gibi, şer'î ilimlerin de herhangibir kıymeti olduğuna inanmış değildir. Ona göre dünyadaki sosyal ve siyâsî organizasyon bir çeşit tuzaktır, insan onlardan uzak kalabildiği ölçüde Allah'a yakın olur. Zâten dünyanın Allah'ın irâdesine göre idâresi ricâl-i gayb'a verilmiştir. Bu "görünmezler hükûmeti" ancak Tanrı'nın bildiği bir hikmete göre dünyayı idâre eder. Siyâsî idârecilere gelince, bunlar herşeyden önce rütbe, makam ve şöhret sâhibi olmak itibariyle insanı Allah'tan uzaklaştıran şeylere kıymet veren kimselerdir. Derviş fakrı tercih ederken hükümdarlar, vezirler, kumandanlar ve bunlarla işbirliği yapan şeriat âlimleri servet ve gösteriş içindedirler. Derviş dünyadan uzaklaşmak için herşeyi yaparken onlar dünya ile uğraşmayı meslek edinmişlerdir. Hele bir insanın para ve mevkî mukabilinde bu hükümdarlara şeriat husûsunda yardımcı olması hiç affedilemez. Nitekim Ahmed bin Hanbel hayâtı pahası-

na devlet görevi kabul etmemiş, Nu'man bin Sâbit (İmâm-ı Âzam) de ayni şeyi yaptığı için hayırla anılmaya lâyık büyükler arasına girmiştir. Halbuki "zamanın ulemâsı onlardan çok farklı olup hükümdar saraylarını kendilerine kıble, günahkâr ve şerirlerin konaklarını kendilerine mescid yapmışlardır."

Sûfîlerin devlet görevlilerini suçlamaları, onların hak ve adâlet gayretlerini de aksettirmekle birlikte, bütün motivleri bundan ibâret değildir. İşlerin kötü gittiğinden şikâyet edenler bu işleri kendi yollarında doğru olarak yürütmeyi vazife bilirler, ve bu vazifeden kaçmazlar. Halbuki sûfî bizzat o işi ve makamı şer saymaktadır.

VIII

Sûfîlerin pirlerinden sayılan Haris Muhâsibî, *Nasâih* adlı eserinde kendi zamanında müslümanlar arasında ortaya çıkan tefrikadan, herkesin kendi yolunu doğru sayıp öbürlerini cehennemlik olmakla suçladıklarından, kısacası doğru yolu bulmanın çok zor bir hale geldiğinden bahsediyor. Sûfîlikle ilgili kitapların hemen hepsinde zamanın inanç kargaşalıklarından şikâyet etmek, İslâm'ın eski ihtişamlı günlerini dile getirmek âdet olmuştur. Bu kitaplarda zaman zaman bizzat sûfî yolunun da yanlış inanç ve uygulamalarla bozulmaya çalışıldığından şikâyet edilir.

Bu umûmî tavır sûfîlerin esas motivleri hakkında bize önemli ipuçları veriyor. Anlaşıldığına göre Peygamber ve ashâbının yaşadığı müslümanlık hepsi için idealdir; sonraki devirlerde müslümanlığa karışan yabancı unsurların, bâtıl birtakım itikadların müslümanları kâh tereddüt, kâh dalâlet içinde bıraktığından şikâyetçidirler. Tasavvuf kelâmcıların ve fıkıhçıların tutturdukları yolun dışında bir imân ve İslâm anlayışı getirmeye çalışmış, fakat mutasavvıflar belli bir ekol teşkil etmedikleri için, onların getirdikleri esaslar da kısa zamanda bir kargaşalığın içine girmiştir. Tasavvuf hakkındaki klâsik eserlerde sünnî itikaddan sapmalara karşı son derece hassas davranıldığı görülmektedir. Bunların en mü-

himlerinden biri olan *Kitâbu'l-Luma*'da tasavvufu yanlış anlayanların düştükleri hatâlar sıralanmaktadır. Bunların bir kısmı tasavvufu bir kılık - kıyâfet meselesi zannetmek, veya mağaralarda yaşadıkları takdirde velî mertebesine erişeceklerini düşünmek vs. gibi affedilebilir hatâlar olmakla birlikte, bir kısmı dalâlet sayılacak şeyler olarak gösteriliyor. İşte Serrâc'a göre dalâlete düşenlerin başlıca hatâları şunlardır:

1. *Tanrı ile münâsebetlerinde kul (abd) gibi değil, hür insan gibi davranmak.*
2. *Sâdece Hakk'a yönelerek halkı hiçe saymak.*
3. *Velî'nin Nebî'ye üstünlüğünü iddia etmek.*
4. *Esasta herşeyin mübâh olduğunu, ancak isrâfın ve aşırılığın harâm olduğunu zannetmek.*
5. *Hulûle (incarnation) inanmak.*
6. *Vücûdu ifnâ etmekle ilâhî evsâfın kazanılacağını sanmak.*
7. *Cenâb-ı Hakk'ı bu dünyada aynen Âhiret'te göreceğimiz haliyle görme iddiasında bulunmak.*
8. *İnsanın her türlü mâsivâdan sıyrılabileceğini zannetmek, yani mutlak günahsızlık hali iddia etmek.*
9. *İlâhî bir nurla kalplerinin aydınlandığını iddia etmek (İlâhî nûru dünyevî duygularımızla idrak etmemiz imkânsızdır).*
10. *Aynü'l-Cem meselesinde hatâya düşmek, yani tevhîd halinde olduklarında, her ne işlerlerse kendilerine değil, Allah'a ait olduğunu söylemek.*
11. *Allah'a kurbiyet dolayısiyle her türlü tahditten artık masûn ve muâf olduklarını zannetmek.*
12. *Beşerî evsâfı terkederek Allah'ın vasıflarına bürünme iddiasında bulunmak.*
13. *Vecd halinde hislerini kaybettiklerini iddia etmek -çünkü his kaybı yine ancak hisle anlaşılır.-*
14. *Ruh hakkında insanlara (Kur'ân'da) bilgi verilmediği halde bu konuda çeşitli spekülasyonlarda bulunmak.*

Bütün bunlar gösteriyor ki, sûfîler arasında yukarıda

zikredilen sapıklıkları işleyenler vardır, ve onları ciddiyetle uyarmak gerekir. Maamafih bu arada dikkat edilmesi gereken iki önemli nokta bulunmaktadır. Birincisi, bizzat bu uyarıyı yapanların kitaplarında da ayni cinsten hatâlar vardır, ancak sûfîlerin o meşhûr bâtınî yorumları sâyesinde herşey hem şeriat'a çok aykırı, hem onun tamâmen içinde görünebilmektedir. İkinci noktaya gelince, sûfî doktrini bu türlü sapmalara açıktır ve oraya bir defa giren artık her an uçurumun kenarında yürüyor gibidir. Şathiyat kitapları müslümanı irkiltecek ifâdelerle doludur ki, sûfîler bunları şeriat dâhilinde gösterebilmek için şaşırtıcı gayretler göstermişler, pek değerli zihin enerjilerini bu yolda harcamışlardır. İnsan bunları gördükten sonra, ayni şeyi niçin daha baştan açıkça söylemediklerine hayret eder. Nitekim bazıları bunların mistik sarhoşluk içinde söylenmiş sorumsuzca şeyler olduğunu söyleyerek hiç kafalarını yormamışlardır. Maamafih her türlü yoruma müsâit ifâdelerin ilâhî ilhâm alma iddiasında bulunan ve etraflarında bir kudsiyet hâlesi teşekkül eden insanlardan çıkmış olması meseleyi ciddiye almayı gerektirir. Bunlara sırf misâl olmak üzere meşhûr sûfî Ebû Said İbni Ebi'l-Hayr'dan bazı sözler naklediyoruz:

> *"Sen zannediyor musun ki Allah'ın kelâmı sâbit bir miktarda ve hacimdedir. Hayır, Allah'ın Muhammed'e gönderilen kelâmı Kur'ân'ın yedide yedisidir, ama kulları'nın kalblerine ilhâm ettikleri sayı ve hudut tanımaz, ve hiç kesilmez.*
>
> *"Allah'ın hakikî kulu olduğu yerde oturur, Beyt-i Ma'mûr onu defalarca ziyârete gelir.*
>
> *"Cehennem şimdi olduğun yerdir, Cennet de olmadığın yer.*
>
> *"Ümmet-i Muhammed'in kurtuluş fırkası dışındakiler kendi nefslerinin ateşinde yanacaklardır.*
>
> *"Allah'a benim sağımdaki, solumdaki, önümdeki ve arkamdaki komşularıma mağfiret etmesi için yalvardım, onları benim hatırım için affetti."*

İbni Haldûn sûfîye'yi red mi, yoksa kabul mü edeceğimizi tartışırken, onların iddialarını dört başlık altında toplayıp birer birer ele alıyor. Birincisi, sûfîlerin mücâhede ve nefs muhâsebesi yaparak, bunların sonunda zevk ve vecd hallerine varmalarıdır. Bu hususta onlara ancak gıbta edilebilir. İkincisi Allah'ın sıfatları, arş, kürsî, ruh vs. gizli ilimlere ve varlıkların birbirinden sudûruna dâir söyledikleridir. Bu bilgileri keşf yoluyla edindiklerini iddia ederler. Bu hususlardaki iddiaları ancak vecd ve zevkle tahkik edilebilecek şeylerdir. Bu yüzden söylediklerini ale'l-ıtlak reddetmeyip, olduğu gibi bırakmak lâzımdır, zira o sözler müteşâbihat kabilindendir. Üçüncüsü kerâmet ve tasarruf iddialarıdır, ki bunları inkâr edemeyiz. Dördüncüsü ise ileri gelen sûfîlerin şeriat'ın zâhirine muhâlif görünen sözleri(şathiyat)dir. Şeriat âlimleri onlara bu hususta hücûm ederler, ama insaflı davranmak doğru olur. Zira kendinden geçmiş bulunan kimseler muhatap ve mükellef değillerdir, dolayısiyle söylediklerinin mes'ûliyetini taşımazlar. Şeriat'a çok bağlı olduğu bilinen bir insandan bu gibi sözler çıkarsa, vecd halinde gördüklerini günlük hayâtın diliyle ifâde edemediği için bu duruma düşüyor deriz ve onu mâzur görürüz. Ama dindarlığı, ahlâk ve fazileti belli olmayan biri böyle şeyler söylerse onu sorumlu tutarız. Vecd halinde değilken böyle sözler söyleyenler de sorumludurlar; nitekim Hallâc Mansur şuûru yerinde iken şeriat'a aykırı konuştuğu için katline fetvâ verilmiştir. Ama yine de en iyisini Allah bilir.

İslâm tarihinde sûfîlerin imânları ve ahlâkları hep tartışılmıştır ve bu tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. Belki din âlimleri için bu türlü tartışmaların bir mânâsı vardır. Fakat bir sosyal ilimci açısından, günâhları ve sevapları ne olursa olsun, bunların hepsi de "müslüman" mistikleridir; hepsi de İslâm kültürü içinde yetişmişler, İslâm kültürüne malolmuşlardır. Onlar bizim sanatımıza, edebiyatımıza olduğu kadar dinî düşüncemize de zenginlik getirmişlerdir. Onları yok farzetmek bizim kültür mirâsımıza büyük bir darbe indirmek mânâsına gelir.

Söylediklerini aynen kabul edecek miyiz? Hiçbirimi-

zin böyle bir mecbûriyeti yoktur. Esâsen müslümanlar için Kur'ân ve sünnet dışında tartışılmayacak hiçbirşey yoktur. Gerçi sûfîler, keşif sâhibi olmakla, söylediklerinin münâkaşa götürmeyeceğini söylerler, ama bu hususta bizleri, yani onların keşfinden haberdâr olmayanları mâzur görmelidirler. Keşf'in ancak hâl sâhibi için geçerli olduğunu zâten kendileri söylemektedirler. Kerâmet bahsine gelince, o da kerâmet sâhibinden başkasını ilzam etmez; yani kerâmeti yok sayarsak birşey kaybetmiş olmayız. Şathiyata gelince, bunlar kendinden geçmiş insanın sözleri olduğuna göre zâten hiçbir kıymeti yoktur, zira dinin muhatabı şuûrlu, akıl sâhibi haldeki insandır.

Geriye ne kalıyor? Mutasavvıfların metafizik iddiaları bizim düşünce hayâtımızda yenilik ve değişiklik kaynağı olmak itibariyle pekâlâ faydalıdır; onları kendi görüşlerimizle karşılaştırır, faydalı neticeler çıkarmaya çalışırız. Maamafih mutasavvıfların asıl karakteristik vasıfları metafizik teoriler geliştirmek değildir, bunu filozoflar da yapıyor. Onların asil önemli ve büyük tarafları, insanın iç hayâtına muazzam bir zenginlik kazandırmaları ve imânın tam mânâsıyla yaşanması husûsunda bize bir çeşit öğretmenlik yapmış olmalarıdır. Bu noktadaki hizmetleri hiçbir şekilde küçümsenemez. Onlar bu hizmetleriyle İslâm'ın gösterdiği istikamete tam mânâsıyla uymuşlardır. Çünkü İslâm iç ve dış diye iki türlü hayat tanımaz; imân sâhibi olan, varlığını bütünüyle bu imân içinde eritmek mecbûriyetindedir. Câmide Allah'la, ticarethânede şeytanla birarada olan kimsenin imânından hiç kimse emin olamaz. İşte İslâm'da sûfî hareketi insanı her ânında Allah'ın huzûrunda bulunmaya alıştırmakla, onun gerçek mânâda müslüman olmasına büyük bir yardım yapmaktadır. Nihâyet, mutasavvıfların insanın içine tuttukları ışık, dışarıyı tamâmen ihmâl etmeye yol açmış olsa da, bize kendimizi tanıtma bakımından fevkâlâde faydalı neticeler doğurmuştur.

Kısacası, aydın bir müslümanın sûfîleri kâfirlikle suçlaması herhalde onlara bir zarar getirmeyeceği gibi, kendisine de hiçbir fayda sağlamaz. İslâm aydınlarının işi, onların

imanlarını tartmaktan ziyâde, tasavvufun İslâm cemiyetinin meseleleri bakımından bir işe yarayıp yaramadığını düşünmek olmalıdır. Bu açıdan bakılınca, sûfîlik bazı önemli noktalarda başarısız bir imtihan vermiş bulunuyor. Sûfîler dış dünya ile iç dünya ayırımını kaldırmakla büyük bir iş yapmışlar ama bunu insanın imân ve ahlak birliği sahasından taşırarak bütün bir realite problemi haline getirmişlerdi. Dış dünyanın da tıpkı iç dünya gibi gerçek olduğunu, bu iki dünyadan birine kapanarak öbürüne sırt çevirmenin doğru olmayacağını düşünmemişlerdir. Onların iç hayâta dönmeleri yüzünden insanın çok büyük bir değer kazandığı inkâr edilemez, ama aynı tek taraflılık, insanın değerinin ayaklar altına alınması için de pek müsâit bir zemin yaratmaktadır. Nitekim Batı'da Yeni-Eflâtunculuk son haddine vardırıldığı zaman, barbar kavimlerin istilâsı için çok iyi bir vasat hazırlanmıştı. Aklın ve ilmin bir kenara itilmesi, hattâ lânetlenmesi sonunda sahneye ancak her türlü hûrâfe, bâtıl itikad ve sahtekârlıklar hâkim olabilirdi. Eski medeniyet böylece bu dünyayı bir başka dünya adına reddedince, böyle bir geleneği bulunmayan barbar kavimlerin kılıçları çok kolay çalışmıştı.

Günümüz ve Tasavvuf

Memleketimizde dindar çevreler üzerinde yapılacak en basit bir müşâhede bile çeşitli yönleriyle tasavvufun ne kadar yaygın bir ilgi konusu olduğunu göstermeye yetecektir. Ancak bunun sâdece dindar çevrelerin kendi içlerinde bir ilgi kaymasından ibâret olduğu zannedilmemelidir. Türkiy'de İslâmiyet'e karşı bütün kesimlerde bir ilgi vardır ve bu ilgi esas itibariyle tasavvuf kanalıyla olmaktadır. Başka bir ifâde ile, İslâm gerek doktrin, gerek ideoloji olarak, gitgide daha çok sayıda insanın zihnini meşgûl etmektedir. Müslüman ülkelerde İslâm etrafında teşekkül eden geniş uyanış hareketinin belli-başlı kaynakları hakkında ileri sürülen görüşlerin tartışmasını bir başka yerde yapmıştık[1]. Burada konunun geniş mânâda İslâmî uyanışla ilgili taraflarını tekrar etmek istemiyoruz. Ancak bu vesile ile üzerinde durulması gereken bazı önemli noktaları belirtmek ve kendi tezimizi ana hatlarıyla ortaya koymak istiyoruz.

Tasavvuf, geniş mânâda bir mistisizm hareketi olarak, bütün mistik cereyanların genel karakterini taşır. Mistik düşünce her zaman var olmakla birlikte bunun bütün bir cemiyeti saran sosyol bir karakter kazanması, yani bir cereyan halini alması tarihin belli zamanlarında görülmektedir, ve bu belli zamanlar dinin canlanma zamanlarıdır. Dinî canlanma tâbirinin ne mânâ ifâde ettiğini daha iyi anlayabilmek için tasavvuf hakkındaki tarihî-sosyolojik izah bahsinde anlattıklarımızı hatırlamalıyız. Burada sâdece bir dinin herhangibir zamanda yeniden kuvvet toplaması ve hamle gücü kazanması değil, ayni zamanda yeni bir dinin bütün bir cemiyeti sarması sözkonusu olabilir. Her ne şekilde olursa olsun, cemiyetlerin hayâtında dinin kavrayıcı ve yönlendirici bir rol kazanması için hazır olunan dönemler vardır. Bu dö-

nemlerin süresi veya iki dönem arasındaki süre konusunda birşey söyleyemeyiz; esâsen şimdilik bunun önemi olduğunu da sanmıyoruz.

İnsanların dünyaya din açısından bir mânâ vermeleri ve hayatlarını dine göre düzenlemeleri, mantık gereği, dinî olmayan bir mânâ sisteminden memnun kalmadıklarını gösterir. Dinin canlanması için bir önceki mânâ sisteminin sâdece dinî olmayışı değil, dinin getireceklerine hemen hemen zıt bir hayâtı temsil etmesi gerekir. İnsanlar ya dinsiz iken dindar olurlar, veya kendi dinlerinin eksik, kusurlu olduğu bazı önemli noktalarda tatmin sağlayan bir başka din anlayışını kabul ederler. Her iki halde de yeni sistemin eskisiyle bir veya daha çok noktada tezat yaratması, ve bu tezadın belli bir istikamette -dinin derûnîleşmesi- çözülmeye doğru gitmesi esastır. Orfizmden Hıristiyanlığa, Mûsevîlik'ten İslâmiyet'e kadar dinlerin çıkışında olduğu gibi, her dinin kendi hayâtı içinde meydana gelen değişmelerde de ayni şeyi görebiliyoruz. Şimdi dinîyetin artışı ile tezat teşkil eden ön hallerin neler olduğunu, sonra bu hallere karşı dinî canlanmada mistisizmin özel yerini görmeye çalışacağız.

Dinin en belirgin özelliği tabiat-üstü bir kuvvetin -veya kuvvetlerin- varlığını kabul etmesi ve bu kuvvetin bizim hayâtımızla ilgilendiğini, ve onunla kurulacak ilişkilerin yollarını göstermesidir. Bu mânâda din, insanın dünyadaki yeri ve insan hayâtının mânâsı hakkında vâzıh bir anlayış kazandırır. Bu anlayış, insan davranışları için insanın dışında bir kriterin hâkimiyetine yol açar ki günlük hayatta (felsefî mânâda değil) rasyonalizm dediğimiz tavrın getirdiği ölçülere temelde zıttır. Biz rasyonalizm derken, amelî (empirique) bir şekilde isbâtı mümkün olan iddiaları kasdederiz ve hakikat ölçüsü olarak "el ile tutulup göz ile görülme"yi alırız. İlim böyle amelî verileri birinci derecede (tamâmen değil) kullanan bir sistem olduğu için, ilmin gelişmesiyle rasyonalist tavrın yayılması arasında kuvvetli bir paralellik görülmektedir. Bir başka vesile ile rasyonalist-pozitivist tavrın Batı dünyâsındaki tarihî gelişmesinden ve buna karşı ortaya çıkan reaksiyonlardan etraflıca bahsetmiştik[2]. Duyu verileri-

ne dayanan düşüncenin ajanı olarak akl'a (intelligence, intellect) verilen önem karşısında Batı dünyasında kuvvetli bir anti-entelektüalist cereyan ortaya çıkmış, Schopenhauer ve Nietzsche'den Bergson'a kadar birçok filozoflar bu reaksiyonun öncülüğünü yapmışlardır. Şimdi Türkiye açısından meseleyi ele alırsak, görüyoruz ki Batı dünyasında daha önceki tarihlerde yapılan kavga Türkiye'ye oldukça yakın zamanda intikal etmiş bulunmaktadır. Memleketimizde yirminci yüzyılın başından itibaren aydın çevrelerde hâkim olmaya başlayan avâmi seviyede bir rasyonalizm, o sırada put haline getirilmekte olan ilmin büyük prestijinden faydalanarak, hayâtımızın bütün kesimlerine sür'atle sokulmuştur. En tanınmış din âlimlerimizin veya dinî mütefekkirlerimizin bile İslâmiyet ile müsbet ilim arasında hiç bir çatışma olmadığını, İslâm'ın ilm'i başlıca değer saydığını isbat etmek üzere hayli mürekkep harcamış olmaları da gösteriyor ki, Türkiye'de yeni zihniyeti tutanlar büyük itibar kazanmaktadırlar. Nitekim daha sonraki yıllarda "müsbet ilim" sloganına karşı çıkmak hem fikrî, hem siyasî bir cesâret meselesi olmuş ve bu cesâreti gösterecek kimse çıkmamıştır. "Müsbet ilim" sloganı deyişimizin sebebi bunun gerçekten bir slogan oluşudur. Çünkü İkinci Meşrûtiyet'ten itibaren ilim, müsbet ilim ve fenden bahsedenlerin bunlardan ne anladıklarını araştırdığımız zaman, karşımıza sâdece hayvanî iştihâları ile yaşayan ve maddî adaklardan başka hiçbir şey kabul etmeyen bir ilâh imajı çıkmaktadır: İnsanlardan sâdece bedenî kuvvet isteyen, onlara yine sâdece bedenî kuvvet veren, kuvveti olmayanlara hiçbir merhamet duymayan bu canavar-ilâh, zayıf kalplere müthiş bir korku salmıştı. "Müsbet ilim" sloganı atanlar sanki başkalarını suçlayarak kendi sadâkatlerini isbat ve imânlarını takviye etme telâşı içindeydiler.

Yetmiş-seksen yıl önce -ve daha sonraki tarihlerde- memlekette Batı'daki mânâsıyla hemen hiçbir ilim adamı bulunmadığı halde pek çok kimsenin ilmi dillerinden düşürmeyişi, hattâ onu sâdece bir özlem değil, ayni zamanda bir siyasî suçlama vâsıtası haline getirmeleri dikkat çekici bir hâdisedir. Bu en azından insanların bilmedikleri, yabancı

oldukları, sâdece dedikodusunu işittikleri birşey hakkında kesin -ve dolayısiyle tamâmen yanlış- hüküm verdiklerini gösterir. Nitekim ilim kısa zamanda bir bilgi problemi olmaktan çıkarak bir hayat görüşü haline gelmiş, bu görüş siyasî kuvvetle de desteklenince Türkiye'de ruhları kirleten bir rasyonalizm atmosferi hâkim olmuştur.

Böyle bir anlayışın ortadan kalkmasında en büyük yardım ilimden beklenebilirdi. Fakat memleketimizde -burada açıklanamayacak kadar karmaşık birtakım sebeplerle- ilim bunca zaman sonra bile ancak bir "ârıza" olarak mevcuttur. Demek ki hayatımızın her kademedeki meselelerinin "müsbet ilim" sloganıyla görülmesi ve değerlendirilmesi olayı, günümüze kadar dalga dalga devam etmiş bulunuyor. Bütün bu zaman içinde aydın olarak yetişen Türk gençleri "müsbet ilm"'in isbat ve tasdik etmediği herşeyi önce şüphe, sonra inkârla karşılamayı öğrendiler. Sokaktaki insan münâsebetlerinden âilelerin içine kadar "müsbet ilim"in girmediği yer kalmadı, ve girdiği her yerden aşk'ı ve imân'ı çıkardı. İlmin en muazzam eserlerini verdiği ülkelerde bile, aralarında münâsebet bulunmakla birlikte, bilgi sâhası ile değerler sâhası ayrı ayrı kaldığı halde Türkiye'de ilmin yeni bir hayat için değerler yaratması istendi. İlim değer yaratamazdı, ama "müsbet ilim" ideolojisinden, bazı değerler çıkarılabilirdi. Bu değerlerin ilkel bir materyalizm etrafında şekillenmesi ise kaçınılmazdı, nitekim öyle oldu. Kültürümüzdeki dejeneresansı birtakım şahısların fitnelerine bağlayanlar, bu noktayı gözden kaçırmakta ve sosyal bir hastalığı ferdî niyetlerin gerçekleştirilmesi gibi görmektedirler. Hakikatte bizim suçlamaya kalktıklarımız, selin önüne katılmış kütüklerden başka bir şey değildir.

Türk cemiyeti aradan bu kadar zaman geçtikten sonra, müsbet ilim adına kaybettiği değerlerin yerine hiçbir şeyin gelmediğini, veya gelenlerin hiçbir işe yaramadığını görmüş bulunuyor. Ahlâkın rasyonalist izahı insan münâsebetlerinde menfaatin dışında hiçbir motiv bırakmadı. İnsanlar daha önceleri de şahsî menfaatlarını önde tutan birtakım münâsebetlere girişiyorlardı, ama onların bu türlü davranışı

normdan sapma olarak görülürdü. "Müsbet ilim"in saltanatı ile eski sapıklıklar norm'a uygun davranış haline geldi; fedâkârlık ve ferâgat budalalık sayılmaya başlandı. Bütün bunların üstüne gelen ve "müsbet ilim" sloganını ikmâl eden "ilmî sosyalizm" ise, her türlü ahlâk kaidesinin insanlar arasındaki mülkiyet ilişkilerinin meydana getirdiği bir üst yapı olduğunu bildirerek, ahlâkın "bilimsel" izahını yapmış oldu. Böylece geleneksel ahlâk ile modern veya "bilimsel" ahlâk arasındaki asıl fark; birincinin menfaatçı otoriteler tarafından zayıflara empoze edilmiş olan ve onların körü körüne uydukları kaideler olmasına karşılık, modern "bilimsel" ahlâkın insan hürriyetine dayalı bir "mukavele" ahlâkı olarak ortaya çıkması idi. Ferdî hürriyete dayalı ahlâk sistemi içinde fertlerimiz kendi yurttaşlarını, ana-babalarını hunharca öldürecek kadar hürriyet kazandılar, veya hürriyetlerini serbetçe kullanarak şahsiyetlerini alabildiğine geliştirme imkânı buldular. Türkiye'de ahlâkın sosyal bir sistem olduğu neredeyse unutuldu, çünkü "müsbet ilim" veya "rasyonel düşünce" bizim bir cemaat olarak yaşamamıza yarayacak hiçbir şey getirmiş değildi.

Baş tarafta söylediğimiz fikre tekrar dönecek olursak diyebiliriz ki, aşk ve imânın bulunmadığı bir cemiyette, bu ikisinin ihtiyâcı şiddetle duyulacak ve dolayısiyle rasyonalist zihniyetin boş bıraktığı yeri en iyi doldurabilecek bir sistem gelecekti. Hakikatte Türkiye bu ihtiyacı dinden başka şeylerle gidermeyi de denedi, fakat hiçbir dünyevî inanç veya merâsim, ne kadar zorlanırsa zorlansın, kendi özünde bulunmayan bir mâneviyat ihtiyacına cevap veremezdi. Nitekim ayni tip denemeler Türkiye'den başka ülkelerde de bir netice vermemiş, din, kendi yerine bütün haşmetiyle oturmuştur.

Şimdi Türkiye'de dinî canlanmanın ikinci şekline gelebiliriz. Yukarıda anlattığımız şartlar umûmiyetle din-dışı bir hayattan dinî hayâta doğru geçiş halinin temel manzarasını teşkil ediyor. Bir dinin kendi içinde de buna benzer bir istihâleye rastlayabiliriz. Nitekim bu halin örneklerini tarihte görmüş bulunuyoruz. Rasyonalist kampanyanın yarattığı

huzursuzluklar çok defa geleneksel değerler ve semboller üzerine kıvrılma şeklinde bir reaksiyonla karşılanabilir. Bu da esâsen dinamizmini önemli ölçüde kaybetmiş -başka türlü rasyonalizmin hâkimiyeti beklenemezdi- olan klâsik müesseselerin büsbütün donmasına ve refleks seviyesinde tepkiler yapmasına yol açar. Türkiye'de dinin böyle bir durumu olmuş, bu yüzden kendisine en çok ihtiyaç duyulduğu anlardan birinde ümit verici olmaktan çok uzak kalmıştır. Din, hayâta karşı müsbet bir tavır alacak yerde, kendini geri plâna atan değişmenin sembollerine karşı hasmâne tutumuyla kendini göstermiş, onların uğraştığı meselelerin (yani onlardan beklenenin) hepsine kendinde çözüm olduğunu, binâenaleyh kendinden başka itibar edilecek hiçbirşeyin bulunmadığını iddia eder hale gelmiştir. Türkiye'de din adını ağzından hiç düşürmeyen, onu günlük siyâset kavgasında vâsıta yapacak kadar kudsiyetini hiçe sayan grupların tavrına dikkat edecek olursak bütün bu özellikleri görürüz.

Türkiye'de İslâm'ın sonu gelmiş olsaydı, din yukarıdaki tipte insanların malı olur ve onların elinde kalırdı. Fakat İslâm'ın sâhip olduğu akıl almaz yaşama gücü, onda yeni bir canlanma yarattı. Burda deminkinden biraz farklı ikinci bir reaksiyon ortaya çıkıyor. Birincisi dinsizliğe karşı dinin hâkimiyetini sağlama yönündeydi, bu defaki ise, din'i donuk ve ölü bir gelenek haline getirenlere karşı, onu insanları sıcacık saran, bütün benliklerine nüfûz eden, tıpkı güneş gibi bir hayat kaynağı haline getirmek isteyenlerin reaksiyonu sözkonusudur. Bu yeni hareketin bütünüyle klâsik tasavvuf hareketini devam ettirmesi veya onu dâvet etmesi şart değildir. Nitekim bugünün genç müslüman kitlesi içinde pekçokları "sülûk" sâhibi değillerdir, ama hepsinin din anlayışında velîlerin ilhâmını görüyoruz.

Tasavvuf denince derhal tarîkatler akla geldiği için, bugünkü tasavvufî din anlayışının yaygınlığı ve derinliği ilk bakışta belki farkedilmeyebilir. Gerçekten, şu anda İslâmî hareketin büyük bir mâkes bulduğu genç kitle arasında sülûk geleneğini tâkip edenler oldukça azdır, esâsen bunların girebilecekleri cinsten yerlerin mevcut bulunmadığını farze-

debiliriz. Maamafih bu imkânın açık ve müsâit olduğu hallerde kalabalık genç gruplarının irşâda âdeta susamış olduklarını gösteren kuvvetli bir temâyül müşâhede ediyoruz.

Bu temâyülün İslâm'ın tarihî seyri ve bugünkü meseleleri bakımından çok iyi değerlendirilmesi ve üzerinde titizlikle durulması gerektiği inancındayız. Unutmamalıyız ki İslâmiyet, müslümanların bir cemaat olarak refah ve saâdet bulmaları için yol gösteren bir sistemdir. İslâm'da Allah ile kul arasında aracı yoktur, fakat bu demek değildir ki her ferd kendi başına bir din hayâtı yaşayabilir ve Allah'a tek başına yönelmekle kulluk görevini yapmış olur. Meseleye bu açıdan bakıldığı zaman, tasavvuf hareketlerinin geçmişte müslümanları, sosyal problemlerin çözülmesi için organize olmaya gayret sarfetmekten önemli ölçüde alıkoyduğu görülür. Tasavvuf hareketleri çoklarının zannettiği gibi İslâm cemaatının sefâlete veya ahlâkî gevşekliğe düşmesinde sebep değildir, daha ziyâde böyle hallere bir tepki olarak doğmuş veya kuvvetlenmiştir. Ancak şurası muhakkak ki, şikâyet konusu olan hallere tasavvuf yoluyla bir çözüm bulmaya imkân yoktur, nitekim olmamıştır. İslâm cemaatını tehdit eden bir durum ortaya çıktığında müslümanların yapacağı iş, meseleyi yok veya önemsiz farzetmek değil, onun üzerine gitmek olmalıdır. Üstelik bu gidişin organize bir şekilde yapılması, plânlı olması, ve esas itibariyle sosyal hedefler gütmesi gerekir. Mâzîde sûfî tarîkatlerinin böyle bir fonksiyonu yerine getirecek yerde çok defa müslümanları dünya işleri konusunda atâlete sevkettiğini itiraf etmeliyiz. Tarîkatlerin zaman zaman birlik halinde şiddetli mücâdeleleri beslediğini bilmiş olmamız bu hakikati değiştirmez. Gerçekten, bozulan dünya nizâmı karşısında dervişlerin icâbında silâha sarıldıkları ve önemli bir baskı unsuru teşkil ettikleri haller olmuştur. Fakat bu mücâdelelerin İslâm'ın esprisinden uzak kaldığı gibi sosyolojik mânâda çözüm getirici olmadıkları da muhakkaktır. Bunlar, herşeyden önce, yapıcı olmaktan ziyâde reaksiyoner hareketlerdir; hedefleri bir sâhanın nizâma konması değil, nizâmı bozucu görülen bir müdâhalenin ortadan kaldırılmasıdır. Meselâ bir yerde yabancı istilâsına

karşı çok tesirli bir derviş hareketi yaratılabilir, ama yabancılar atıldıktan sonra kurulacak nizâm konusunda tarîkatın vereceği bir şey yoktur. Esâsen tarîkatin böyle bir meselesi de yoktur. İkinci olarak, derviş hareketlerinin asıl itici gücü lider mevkiindeki şahsa olan kalbî bağlılıktır, ve dolayısiyle ondan işâret gelmedikçe yapılacak hiçbir şey olamaz. Halbuki İslâmiyet gerek içtimaî nizâm, gerekse liderlik konularını dinin objektif kıstaslarına bağlamış olup, şahısların değerleri ve yetkileri de ancak bu kıstaslar dâhilinde aranmalıdır. Bu itibarla müslümanlar kendi cemiyetlerinin meselelerini dinin herkes için apaçık olan yorumlarına göre ve İslâm'ın verdiği ölçülere uyan liderlerin öncülüğünde halletmek zorundadırlar.

İşte bu yüzden İslâmcı genç kitlelerin sâhip bulundukları büyük potansiyeli tasavvuf girdâbında hebâ etmeleri tehlikesine karşı uyanık olmak zorundayız. Maamafih, bugünkü gelişmenin eskilere nisbetle bazı önemli farklar taşıdığını da gözden kaçırmamalıyız. Gençler arasındaki tasavvuf temâyülü menşe itibariyle reformcu* motivlere dayanmaktadır. Bunlar İslâmiyet'i kendi nefslerini selâmete çıkaracak bir cankurtaran simidi gibi değil, fakat sosyal ideallerini gerçekleştirebilecek olan bir rehber olarak görmektedirler. Nitekim "yol"a girerken daha önce teşekkül etmiş olan gruplarını bozmamaları ve yeni istikametleri içinde toplu halde hareket etmeleri de bunu gösteriyor. Ayrıca, günümüzde teşkilâtlı tasavvufun eskiden kalma bazı örnekleri devam etmekle birlikte, bugünkü tasavvuf anlayışında eskiye kıyasla önemli farkların doğacağını söyleyebiliriz. Herhalde mâzîdeki tasavvuf hareketlerinin en göze batan özelliklerinden birçoğu, meselâ aşırı perhizkârlık, inzivâ, şeyhe hizmet ilh., bugün için sözkonusu değildir. Yine mâzide teşkilâtlı tasavvufun önemli taraflarından biri olan birçok bâtıl itikadlar -şeyhlere atfedilen ve hiçbir dinî mânâsı olmayan türlü kerâmetler, ve bunların âdeta ayrılmaz par-

* Bu tâbiri son yarım yüzyılda Türkiye'de "dinde reform" sloganı ile kasdedilen mânâda kullanmıyorum. Belki Arapça'daki "ıslah" tâbiri daha uygun olur.

çaları olan çeşitli hurâfeler- günümüzün insanları için eski önemini ve inandırıcılığını büyük ölçüde kaybetmiş bulunmaktadır.

Sosyal reformcu için tasavvuftan gelecek bir yardım olmadığına göre, reform gayretiyle hareket edenlerin tasavvufa meyil göstermeleri nasıl açıklanabilir? Bizim kanatimizce bu ilgi, yukarıda açıkladığımız tarzda, dinin fazla formalist görünmesi ve mânevî ihtiyaçlara âdeta kapalı bir hâle sokulmuş olması yüzündendir. Binâenaleyh tasavvufa meyleden genç, İslâm dini içinde kendine özel bir yer seçmiş değildir, doğrudan doğruya böyle bir din anlayışı içindedir. İşte bu noktada yeni tasavvuf hareketinin eski kusurlardan uzak kalabileceğine dâir bir başka ümit doğuyor. Bu ümit ayni zamanda İslâm'da yüzlerce yıldır tartışılmış bir mesele hakkında da bize ışık getirebilir. Bilindiği gibi, tasavvufun dinde mânevî (ruhî) yöne ağırlık vermek ve dini daha derûnî, daha gönülden yaşamak üzere bir yol teşkil ettiği savunulmuştur. Esâsen onun tutunması ve gelişmesi bu fonksiyonuna çok bağlıdır. Fakat ayni zamanda mutasavvıfların en büyük iddiaları, kendilerinin tamâmen Kur'ân ve Sünnet'e uygun hareket etmiş olmaları, yani Kur'ân ve Sünnet'te tasavvufî unsurların bulunduğudur. O halde pekâlâ diyebiliriz ki, sûfîlerin tarikat dışındaki büyük sünnî cemaattan ayrı kalmaları için dinin özünde hiçbir sebep mevcut değildir. Geçmişte sünnî müslümanlığın temel müesseselerini ellerinde tutanların bir çeşit mânevî kısırlığa yol açmaları yüzünden, bunların dışında veya kenarında bir sûfî cemaatının teşekkül etmiş olması, sırf tarihî bir olgu olarak kabul edilebilir. Fakat ayrılmanın dinî bir zarûret olmadığını bizzat mutasavvıflar kabul etmektedirler. Şu halde tasavvuftan beklenenler için -İslâm çerçevesinde kalındığı müddetçe- ne ayrı bir teşkilâta, ne ayrı bir zümreye ihtiyaç vardır.

Yine de mânevî râbıta yoluyla bir din hayâtı yaşamak isteyenler çıkabilir; bunlara engel olmaya kalkmanın bir tesiri olacağını da zannetmiyoruz. Fakat bir yol ayrımında açık-seçik bir tercih yapılması şarttır: Cemiyet halinde İslâmî bir hayat mı yaşayacağız, yoksa bir mânevî, bir de maddî

hayâtımız mı olacaktır? İnandıklarımızla yaptıklarımızın birini tutmasını mı istiyoruz, yoksa sağ elimizle dünyaya, sol elimizle Allah'a uzanabileceğimizi mi düşünüyoruz? İkinci yolu tutarsak gündüz tefecilik yapıp gece ibâdet etmemiz veya her türlü sefâhati işlerken kalbimizin Allah'a dönük ve sâf olduğunu iddia etmemiz mümkündür. Iztırâbı ortadan kaldırmak için tedbirler alacak yerde, özümüzü Hakk'a bağladıkça bunların hiç bir öneminin bulunmadığını da düşünebiliriz. Bunu söylemekle geçmişte tasavvuf yolunda olanların böyle yaptıklarını iddia edip onları kötülemek niyetinde değiliz, sâdece din hayâtını Allah'a yönelik bir şahsî ferdî nefis muhâsebesi halinde anlamanın insanı bu yola kolayca düşürebileceğini, en azından bu yolu ona açık tutacağını belirtmek istiyoruz. Birinci yolun tercih edilmesi ise, İslâm'ın îmân ile amel arasındaki berâberliğini kurmak mânâsına gelir. İnsanın iki hayâtı yoktur; bir hayâtı vardır ve bu hayatta inandıkları ile işlediklerinin bir bütün teşkil etmesi gerekir. Kalbimiz temizdir diye evimizin pisliğine göz yumamayız. Meselâ sûfî tarîkatlerinin mâzide birer terbiye müessesesi olarak önemli rol oynadığını kimse inkâr edemez; fakat İslâm için önemli olan, herkesin içtimâî terbiye kazanabilmesi için gerekli müesseselerin kurulmasıdır; kezâ bu terbiyeyi bozabilecek durumlara karşı yine sosyal plânda tedbirler alınmasıdır. Sokağı temizlemediğimiz takdirde evde verdiğimiz terbiye tesirsiz kaldığı gibi, cemiyet bırakıp fertleri -üstelik kendi ihtiyarlarına bırakarak- düzeltmeye kalkmanın da pek az tesiri olabilir.

Şu halde sonuç olarak ne söyleyebiliriz? Baştanberi yaptığımız araştırmalar gösterdi ki, İslâm tasavvufu, kaynağında ve seyri esnâsında yabancı tesirler almış olsa bile esas itibariyle İslâm karakteri taşımaktadır. Bu haliyle tasavvuf bizim medeniyetimizin çok kıymetli bir parçasını teşkil eder. Fakat tasavvuf İslâm'ın genel doktrini içinde ayrı bir başlık teşkil etmişse bunun geçmişin tarihî şartlarına bağlı olduğunu ve kaynakta ayrılmanın bulunmadığını kabul etmeliyiz. Müslümanlar bir mesele ile karşılaştıkları zaman dinin kaynağı itibariyle irrasyonel olan hükümlerinden ha-

reket ederler, ama bunlardan yeni hükümler çıkarırken dâima aklî (rasyonel) metodlar kullanırlar. İslâm'da belli usûllerle -rey, kıyas, istidlâl ilh.- çıkarılan hükümler netice itibariyle şahsî görüşleri aksettirdiği, yani doğrudan doğruya Kitab ve Sünnet'i aksettirmediği için, bunların da tıpkı mutasavvıfânın keşfi gibi sübjektif olduğu söylenebilir. Fakat bu ikisi arasında çok önemli bir farkın bulunduğunu unutmamalıyız. Şer'î ilimlerin metodu aklî olduğu için onlara ait hükümlerin münâkaşası ve kusurlarından arındırılması mümkündür; aklın kaideleri herkes için -mutasavvıflar dâhil- aynidir, bu yüzden akıl yoluyla çıkarılan hükümlerde insanların çoğu -hareket noktaları ayni olanlar- birleşebilir. Mutasavvıfânın keşfi için delil istendiğinde verilen cevap bunu ancak ayni hali yaşayanın bilebileceğidir. Bir benzetme yapacak olursak, şer'î ilimlerin yolu ile tasavvufun yolu ilim ile sanat arasındaki farka benzer. Gerçi ilim ile sanatın her ikisi de hakikati araştırmada birbirini tamamlayan, yani ayni realiteye değişik açılardan bakan yollardır, fakat bunlardan biri gerek metodu gerek neticeleri bakımından umûmî ve objektif esaslara dayanırken, diğeri hissî tecrübeyi kullanır. Bu yüzden iki sanat eserinden hangisinin güzel olduğu hakkında herkesin ittifak ettiği bir kriter bulmaya âdeta imkan yoktur; buna karşılık iki ilim teorisinden hangisinin daha açıklayıcı değeri olduğu kolayca anlaşılır. Kaldı ki sûfîler hissî tecrübe yanında otoriyeti -şeyhin veya tarîkat pirinin- de kullanmaktadırlar. Şer'î ilimlerde taklide akıl yoluyla karşı çıkmak mümkündür, nitekim bunun pekçok örnekleri görülmüştür. Lâkin sûfî yolunda nihâî hakem kalptir.

Hakikatte bu söylediklerimiz konuya âşinâ olanların bilmedikleri şeyler değildir. Benim bu vesile ile dikkatleri çekmek istediğim nokta, İslâm'a karşı gelişen ilgi ve bağlılığın verdiği muazzam potansiyeli hebâ etmemek için, onu en çok ihtiyaç duyulan istikamete çevirmektir. Bu istikamet "içtihad"dır. İçtihadı kimlerin, nasıl yapacakları meselesi ise benim ihtisasımın dışında, doğrudan doğruya din ilimleriyle uğraşanların işi olacaktır.

NOTLAR ve AÇIKLAMALAR

TAKDİM

1. Eskiden Türkiye'de sâdece mutasavvıfların kendi kitapları çıkıyordu. Son zamanlarda araştırma tipinde çalışmalar ve metin neşrleri hususunda ciddî örneklere rastlıyoruz. Yüksek İslâm Enstitülerimizin gayretli öğretim üyelerinin (özellikle Süleymen Uludağ ve Yaşar Nuri Öztürk) çalışmaları Türkçe'den başka dil bilmeyen okuyucular için çok faydalı bilgi getirmektedir. Yabancı kaynaklar arasında derli-toplu bilgi vermek bakımından en iyisi A. J. Arberry'nin *Sufism* (Londra, 1972) adlı eseridir.

ÖNSÖZ

1. Mehmet Âkif, kahvelerdeki masal levhalarına bile kızıyor.
2. Bu, bütün İslâm ülkelerinde rastlanan bir durumdur.

GİRİŞ

1. R. Guenon'un bu konudaki görüşlerini İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün değerli öğretim üyelerinden Dr. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*'nın Ekim 1981 tarihli dördüncü sayısında "*Fransız Müslüman Abdülvahid Yahya'nın Eserinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı*" adıyla neşretmiştir. Titiz bir inceleme mahsûlü olan bu makalede kıymetli bilgiler vardır. Maamafih, unutulmamalıdır ki Guenon'un hıristiyan mistisizmi hakkında kabul ettiği noktalarda Batılı müellifler farklı fikirlere sâhiptir.
2. B. Russell, *Mysticism and Logic*, London, G. Allen Unwin, 1959.

ŞARKTAN HABER

1. Edgerton, Franklin: *The Bhagavad Gita.* Harper Torchbooks, 1964.

   Hindû Mistisizmi hakkında faydalanılacak başlıca eserler arasında şunlar sayılabilir:

   1. Dasgupta, Surendranath: *History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1922.
   2. Johnston, Charles: *The Great Upanishads.* N.Y., 1927.
   3. Moore, C.A.: *Philosophy: East and West.* Princeton 1943.
   4. Coomerswamy, Ananda. *Hinduism an Budhism* N.Y., 1943.

   Budizm hakkında:

   1. Oldenberg, H.: *Le Buddha, Sa Vie, Sa Doctrine, Sa Communaute.* Paris, Alcan, 1894
   2. Grousset, R.: *Les Philosophie Indiennes. Paris, 1931.*
   3. Bacot, J.: *Le Boudha,* P.U.F, 1947.

BATI RÜZGÂRI

1. J. Burnet, *Greek Philosophy*, McMillan, 1968.
2. M.J. Cornford'un (*From Religion to Philosophy*) bir parça tereddütle naklettiğine göre, Orfizmin karakteristik doktrinleri *İran* dininden gelmiştir, bu da ikinci yüzyılda İran ve Küçük Asya'daki (Anadolu) İyonya kolonilerinin temâsı sırasında olmuştur.
3. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, 1930.
4. B. Russell, *History of Western Philosophy.*
5. M.J. Cornford, *From Religion to Philosophy*, Harper Torchbooks.
6. Heraklit de aslında mistik bir filozof olduğu için onun hakkında kısa bazı bilgiler verelim. Heraklit dünyanın ezelî ve ebedî olduğu-

na inanıyordu; ona göre herşeyin aslı ateşti. Dünya esas itibariyle birliktir, fakat bu birlik çokluktan doğar. Birbirinin zıddı olan şeyler biraraya gelerek âhenkli bir bütün meydana getirirler. Herşey devamlı bir değişme halindedir; "ayni ırmağa iki defa giremezsiniz". Fakat Heraklit bunları söylemekle devamlı değişme fikrinin ve dolayısiyle çokluğun, farklılığın şampiyonu olmuş değildir. "Fânîler bâkîdir, bâkîler fânîdir" demek suretiyle hayatın devamlılığının ölümle sona ermediğini belirtiyor. Ölüm hayâtı bitirmiyor, yeniliyor. Aslında bir tek hayat var, sonsuz bir dâire halinde kendini devam ettiriyor. Hayâtın birliği çözülmez. Bir gerçek varlık var ki bu birdir ve devamlıdır. Gerçek bir olduğuna göre çokluk gerçek değildir, sâdece görüntüdür. Heraklit, İyonya ilmini ve rasyonalizmini bu yüzden tenkid ediyor. Ona göre rasyonalistler gerçek olmayan birşeyi bir başka gerçek olmayanla (yani çokluğu akıl ile) açıklamaya çalışıyorlardı. Birtakım mâlûmât kırıntılarını ilim veya araştırma sayıyor. Sâdece bir hakikat vardır ki o da sizin içinizdedir ve etrafınızdaki herşeydedir. Bir tek evren vardır ve herkes için aynidir, ve bu evrende herkes için bir tek mânâ vardır. Tek tek şeylerin hepsi de bu tek mânânın (logos, kelâm) birer sembolüdür. Tek şeylerin hiçbiri onun tamâmını tam ve müstakil olarak ifâde edemez; eder zannedilince tıpkı putperestlerin birer Tanrı sandığı putlar gibi aldatıcı olurlar... Tabiat kendini saklamayı sever; bir mânâyı binbir şekil ile ifâde eder, ki bu da düşüncesiz kişinin duyularını şaşırtır. Tabiat tıpkı Delf'teki Tanrı gibidir; ne kendini tamâmen açığa vurur, ne saklar, ancak bir işâretle gösterir.

7. Heraklit'e şöyle itiraz ediyordu: Sâbit olan birşey yoksa değişen birşey de yoktur. Mutlak hareket fikri bir tezat ihtivâ etmektedir. Heraklit'in sisteminde hareket kendi kendini yemekte ve değişme veya hâdise dediğimiz şey bir hiçlik içinde dağılmaktadır. Parmenides'e karşı da değişme, çokluk ve hareketin varlık için vazgeçilmez şartlar olduğunu söylüyor. Mutlak soyut halde bir varlık aslında yokluk demektir. Zira onun tâyin edici hiçbir özelliği -değişme, hareket ilh.- olmadığı takdirde böyle bir varlığın düşünce ve lisanda temsili imkânsızdır; böylece o yok demektir.
8. Eflâtun tek tek şeyler hakkındaki bilgiye kanaat diyor. Çünkü tek tek şeyler gerçekte bir parça ifâde etmekle birlikte tamâmen gerçek değildirler. Asıl bilgi mutlak olanın bilgisidir. Meselâ şu veya bu kedi veya köpek fânî varlıklardır, onlar öldükleri halde bizdeki kedi veya köpek kavramı yine kalmaktadır. Demek ki bu geçici, zâhirî varlıkların bize hatırlattığı değişmez, ölümsüz, mutlak olandır. İşte filozof onları bilen adam olarak kanaate değil, bilgiye sâhiptir.
9. Eflâtun *Phaedo* adlı diyalogunda Sokrates'in ağzından şunları söylüyor: "Duyular itimad edilmez birer rehberdir, onlar hakikatin araştırılmasında insanı yanlış yola götürürler... Adâlet, güzellik, ve

diğer idelerin mutlak hakikati duyularla idrak edilmez, duyular ancak işi karıştırmaya, bozmaya yarar."

10. *Phaedo*'da ruhun tasfiyesi (purification, temizlenme) için şunları söylüyor: "Şunu belirtmeliyim ki filozofun gerçek görevi başkaları tarafından çok defa yanlış anlaşılmaktadır. Bu adamlar filozofun ölüm veya ölmenin peşinde olduğunu anlamıyorlar. Öyle olduğuna, ve filozof hayâtı boyunca ölüm arzusu taşıdığına göre, vakti geldiğinde niçin hep istediği ve peşinde koştuğu şeyden kaçsın?... Temizlenme denilen şey rûhun bedenden ayrılmasından başka nedir ki?... Temizlenme rûhun başka hayatta olduğu gibi bu hayatta da, mümkün olduğu kadar, kendi yerinde yalnız başına (yani beden olmadan) oturmasıdır; rûhun bedenin zincirlerinden kurtulmasıdır."
11. Eflâtun'da Tanrı'nın en yüce "iyi" olduğu bılinir. Maamafih Eflâtun'da "iyi", ruh değil, sûrettir (form). Tanrının dünyaya iyi idesine göre şekil verdiğini düşünürsek, iyi, Tanrı'nın da üstünde demektir.
12. E. Brehier, *La Philosophie de Plotin*, Paris, Boivin et Cie, 1928.
13. O çağda rûhun çeşitli istihâleler geçirdiği kabul ediliyordu ki bu istihâleler ilk bakışta iç hal değişmeleri gibi görünür. Fakat eski Yunan tasavvurunda durum bundan çok farklıydı. Onlar rûhun iniş-çıkışlarını dünyada bir seyahat gibi düşünüyorlardı; bu yüzden de işin içine kâinatın çeşitli bölgelerini gösteren efsâneler karışıyordu. Eflâtun bile çeşitli eserlerinde rûhun seyahatlarından, vaktiyle göklerde Tanrılarla birarada yaşarken sonra kanatlarını kaybetmesinden ve beden'e "düşme"sinden bahseder. Kâinatın muhtelif bölgeleri temizlik bakımından birbirinden farklıdır; ruh hangi bölgelerde bulunursa orası kadar temiz olur. Maamafih Eflâtun'da mitler (efsâneler) felsefenin merkezinde bir önem taşımazken, putperestlik çağının sonundaki ilâhiyatçılar zamanında bütün ilmin yerini aldı. Mitra dini ilâhiyatçıları da kozmolojik temsilleri çok kullandılar. Ruh, insan öldükten sonra, eğer lâyıksa, göklere çıkıyor. Gökler yedi (herbiri bir gezegene atfen) küredir; bunların kapıları vardır ve kapılarında melekler bekler; ancak belli parolaları verenler için bu kapılar açılır. Ruh herbir kapıda, dünyaya inerken kazanmış (almış) olduğu melekeleri, tıpkı birer elbise gibi, çıkarıp atar (meselâ Merkür'de maddî hırslarından, Venüs'te şehvâniyetinden, ilh. sıyrılır). Böylece bütün dünyevî varlığından sıyrılmış olarak sekizinci göğe erişir ki artık orada ebedî saâdet içindedir.

Sır (mystere) dinlerinin bütün gâyesi bu yolculuğu yaptırmaktır. Bu yüzden müptedîlerin giriş merâsimlerinde onları giydirmek ve soymak suretiyle yukarıdaki seyahati sembolik bir şekilde yaptırıyorlardı. Brehier'ye göre bunlar hesâba katılmadan Plotinus'un felsefesi anlaşılmaz.

İSLÂM TASAVVUFUNUN YABANCI MENŞE'LERİ

1. Bunların en yakın örneği Seyyid Hüseyn Nasr'dır. Bk: *Ideals and Realities of Islam.*
2. L. Massignon, *La Passion d'al Hallac.*
3. Horasan'ın İslâm'dan hemen önce Budizm'in yeşerdiği bir bölge olduğunu unutmamalıyız. İbrâhim Edhem menkıbesinin oradan çıkması (Buda'nın mâcerâsı ile yakınlığı dolayısiyle) dikkate değer. İbrâhim Edhem'in müridi olan Şakik Belhî'nin torunu, dedesinin hayat hikâyesini anlatırken, onun ticâreti bırakıp derviş olmasına Budist Türkler'den aldığı tesirin sebep olduğunu söylüyor.
4. *İslâm Ansiplopedisi, "Tasavvuf"* Maddesi.
5. G.C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique Musulmane,* Paris, J. Vrin, 1968.
6. L. Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique Technique Musulmane,* Paris, 1928.
7. Cornford, *a.g.e.*
8. Cornford, *a.g.e.*
9. J. Burnet, *Greeek Philosophy.*
10. H. Arvon, *Le Bouddhisme,* P.U.F, 1973.
11. D. Laertes, *La Vie des Philosophes.*
12. Porphyrie'nin *Enneadlar*'ın baş tarafında yazdığı biyografi.
13. G. Boissier, *La Religion Romaine,* Paris, 1906.
14. Brehies, *La Pgilosophie de Plotin.*
15. Brehies, *a.g.e.*
16. Brehies, *a.g.e.*
17. Özellikle bk: Harnack, *History of Dogma,* s. 1; Inge. *Christian Mysticisme.*
18. Serrac, *Kitab al-Luma',* Nicholson neşri.
19. M. de Wulf, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages,* Dover, 1953.
20. De Lacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs,* Roudledge and Kegan Paul, 1980.
21. D.B. Macdonald, Yeni-Eflâtunculuğun Fârâbî'ye tercümeler yoluyla gelmesine mukabil sûfîlere hıristiyan mistiklerinden intikal ettiğini söylemektedir, bk: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Contitutional Theory,* London, 1903.
22. De Lacy O'Leary (*a.g.e.*). Bu dönüşün sebebi belli değildir. Yazar filozofların oryantal tiranlıktan rahatsız olduklarını söylüyor. Fakat Sâsânî hükümdarı onlara kalmaları için çok ısrar etmiş, ayrıca dönüşlerinde kötü muamele görmemeleri için Justinian'la özel anlaşma yapmıştır.
23. G.C. Anawati et L. Gardet, *a.g.e.*
24. Bu hususta bilgi edinmek isteyenler bizim *"Türk Kültürü ve Milliyetçilik"* adlı kitabımıza başvurabilirler.

İSLÂM TASAVVUFUNUN TARİHÎ GELİŞMESİ

1. Serrâc (*Kitâbü'l-Luma*), Peygamber ve dört halifeden sonra sahâbeden 36 kişinin adlarını veriyor.
2. Bizim mutasavvıf dediklerimiz aslında sûfîdir; mutasavvıf, kelime olarak, sûfî olmaya yönelmiş insan demektir.
3. L. Massignon, *Essai.*
4. Serrâc, *a.g.e.*
5. D.B. Macdonald (*a.g.e*) hanif tâbiriyle bunların kasdedildiğini söylüyor. Ayrıca, Hasan Basrî'nin İsâ gibi sûf giymekten dolayı tenkide uğradığını ve onun İsâ'dan örnek alınan bir fakr'ı övdüğünü hesâba katmalıyız.
6. *Fasl fi'l-Mahabbe.* Ebu Nuaym'dan naklen, Arberry, *Sufism.*
7. Muhabbet tâbiri daha önce de vardı. Hasan Basri ekolünden (Kûfe) Ebu Ubeyde Abdülvâhid İbni Zeyd, muhabbet yerine aşk ve şevk kelimelerini kullanmıştır. Muhabbet ve aşk tâbirleri arasındaki fark husûsunda bk: Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb.*
8. Arberry, *a.g.e.*
9. Kendisine atfedilenlerden bir kısmı, isim benzerliğinden dolayı, Tayfur Sagir Bistâmî'ye aittir; ikisini ayırdetmek için daha meşhûr olanına Bistâmî Ekber, diğerine Sagir denir.
10. Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifîn*'inden şöyle bir sözü naklediyor: "Ben Allah'ın resûlû Hazret-i Muhammed'e ay'ı ikiye böldüğü, taşı parçaladığı, ağaçları topladığı, nebat ve toprakla konuştuğu için inanmıyorum. Ben yalnız hikmetinin kemâlinden dolayı ashâbına ve ümmetine şarap içmeyi menettiği ve haram kıldığı için inanıyorum".
11. Kur'ân, 7: 172.
12. *F'ectemi'na limaanin v'efterakna limaani.* Serrâc, *a.g.e.*, s.212. Cem ve tefrika dâima birarada düşünülüyor; tıpkı usûl olmadan fürû tesbit edilemeyeceği ve fürû olmadan usûlün bilinemeyeceği gibi.
13. İslâm müellifleri ihtisas gerektiren her bilgi sâhasına ilim adı veriyorlardı.
14. *Mukaddime-i İbni Haldûn*, kitâb-ı evvel fasl-ı sâdis, s. 86.
15. Tercüman, Binbir Temel serisi.
16. Sahife 85 ve devamı. Burada sûfîlerin ahlâkı tafsilâtıyla anlatılmaktadır. Farzları ifâ edip yasaklardan kaçınmak, dünyadan çok az şeyle yetinmek, yoksulluğu zenginliğe tercih etmek, insanlara şefkat ve tevâzu ile muâmele etmek, başa gelenlere rızâ göstermek, sabır, ilh.
17. Serrâc, s. 14.
18. Serrâc, s. 300'de Sehl bin Abdi'llah'tan nakil.
19. Serrâc, s. 319.
20. Fazlurrahman, *İslâm.*
21. *El-Munkiz* (Ferid Cebr neşri, Beyrut 1969).

22. *Kur'ân,* 58: 11.
23. *Kur'ân,* 47; 16.
24. *El-Munkiz.*
25. D.B. Macdonald, *a.g.e.*
26. S.H. Nasr, *a.g.e.*
27. Suhreverdî'nin eserlerinin büyük bir kısmı H. Corbin tarafından neşredilmiştir.
28. Hıristiyanlardaki Tanrı'nın İsâ'ya hulûlü inancını bu yüzden reddediyor.
29. *Taiyye* üzerinde Nablusi'nin meşhûr bir şerhi vardır ki bu şerh olmadan metnin mecazlarını anlamak çok zordur. *Taiyye* çok uzun ve girift olduğu için biz onun yerine İbni Farid'in *Hamriyye*'sini kitabın ekler kısmına koyduk.
30. Cilî'nin kitabının Osmanlı Türkçesine muhtelif yazma tercümeleri vardır. Yeni harflerle matbû olanı eksik ve çok karışıktır.
31. *Essai.* Massignon burada İbni Teymiye ve diğerlerinin Muhyiddin'deki Karmatî inançlar üzerine hücumlarını yerinde buluyor, fakat onunla birlikte Hallâc, Gazâlî ve bazılarının ayni tip hücûmlara uğramasını insafsızlık sayıyor.
32. Fazlurrahman (*a.g.e.*) da buna işâret ediyor; bk. İbni Teymiye, *El-İhticâc bi'l-Kader, Mecmua-i Resâili'l-Kübrâ*, cilt 2. Mısır 1323.

MÂNEVÎ İKTİDAR VE MADDÎ TEŞKİLÂTLAR

1. S.H. Nasr, *a.g.e.*
2. Hucvirî, *Keşf al-Mahcub* (Nicholson).
3. Tasavvufta hakikat ile Hak (Allah) eş mânâda kullanılır: Hakikat Allah'tır, Allah hakikat'tır.
4. "Hall ve akde kaadir ve İlâhî saltanatın memuru olanlardan üçyüz tânesi ahyâr, kırk tanesi abdâl, yedisi ebrâr, dördü evtâd, üçü nukaba, ve biri kutb veya gavs'tır. Bunların cümlesi birbirlerini tanır ve birbirlerinin rızâsı olmadan hareket etmezler" Hucvirî, *a.g.e.*
5. *Mukaddime-i İbni Haldûn*, sâdis, 92-93.
6. Kelâbazî, *Kitabu't-Ta'arruf li-Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf.* Bu eserin Türkçe tercümesi vardır: Bk: Süleyman Uludağ. *Doğuş Devrinde Tasavvuf.* Dergâh Yayınları.
7. Şa'rânî'ye göre bütün veliler Kutb'un idâresi altındadır. Kutb'un üstünde ise Peygamber vardır. Bk: D.B. Macdonald, *a.g.e.*
8. "Cenâb-ı Hak Peygamberlik delillerinin zamanımıza kadar intikal etmesini temin etmiş, ve velîleri bu hakikatin tecellisi için vâsıta kılmıştır; öyle ki bu sâyede hakikate ait işâretlerin ve Muhammed'in sıdkının isbâtı apaçık ortada durmaya devam etsin. Cenâb-ı Hak velileri kâinatın idârecileri yapıştır; onlar tamâmen kendilerini Allah'ın işlerine vakfetmişler, kendi nefslerinin isteklerini tâkip etmekten tamâmen vazgeçmişlerdir. Onların himmetiyle gökten

yağmur yağar, onların hayatlarının saffeti sâyesinde nebâtat hayat bulur, ve onların mânevî desteği sâyesinde müslümanlar kâfirlere galebe çalar" Bk. Hucvirî, *Keşf al-Mahcub.*
9. Kelâbazî, *a.g.e.*
10. Kelâbazî, *a.g.e.*
11. Ebû Said İbni Ebi'l-Hayr hakkında yazılan bir eserden nakledildiğine göre: Ona filânca su üstünde yürüyor, dediler. Cevap verdi: "Ondan kolayı ne var, kurbağalar ve su kuşları da bunu yapar." Filânca havada uçuyor dediler. "Kuşlar ve böcekler de uçar" dedi. Filânca bir anda bir şehirden öbürüne gidiyor, dediler. "Şeytan da bir lâhzada Şark'tan Garb'a gider" dedi. Bk: Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.
12. Necmüddin Ebû Hafs en-Nesefî (ö. H. 537). "*Akaid*".
13. İbni Haldun (*a.g.e.*). "Amma bu kavmin kerâmâtı ve gaybdan haber vermeleri ve âlem-i kâinatta tasarrufları inkâr olunmaz, bir emr-i sahihtir. Ve eğerki bazı ulemâ bunların inkârına mâil oldular ise de hak ve savâb değildir."
14. Mu'tezile'nin rasyonalist düşüncesi bile evliyâ fikrine uzak kalmamıştır. Ebu Hudayl (9. yüzyıl)'a göre her devirde Allah'ın velileri vardır ve bunlar Allah tarafından hatâdan mahfûz kılındıkları için söyledikleri olduğu gibi kabul edilmelidir. Maamafih mu'tezile umûmî olarak bir müslümanın öbür müslümana imtiyâzı olamayacağını söylerler. Sûfîler buna cevap verirken, Peygamber'in nasıl imtiyazlı durumu varsa, velilerin de olur demektedirler. Bu iddia için bk. Hucvirî (*a.g.e.*), *Hakimî*'ler bahsi.
15. Hucvirî, *a.g.e.*

BİLGİ MESELESİ

1. Yeni-Eflâtunculara göre ideler bağımsız varlıklar değildir, ilâhî akılda mevcut bulunduğu farzedilen düşünce formlarıdır. Bk: Windelband, *Ancient Philosophy.*
2. Eflâtun'da en yüksek "iyi" idesinin Tanrı'nın da üzerinde bulunduğu neticesi çıkarılabilir.
3. Özellikle bak: V. Cousin. *Du Vrai, du Beau, et du Bien, Lib. Ac. Perrin,* 1926.
4. *La Philosophie de Plotin.*
5. *La Philosophie de Plotin.*
6. *Die Philosophie des Griechen, c.* 3'ten naklen Harnack, *History of Dogma*, vol. 1. p. 338.
7. Porphyrie, *Vie de Plotinus.*
8. Fasıl 1, s. 5-6.
9. *a.g.e.*, sahife 12-13. Makamlar ve haller müelliften müellife değişmektedir.
10. *Risâle-i Kuşeyri.*

11. Kelâbazî, Fasıl 21.
12. Kelâbazî, Fasıl 22.
13. Kelâbazî, Fasıl 22, Ebû Bekr el-Verrâk ve Ebû Said el-Harrâz'ın târifleri.
14. Kelâbazi,
15.
16. *Mukaddime-i İbni Haldûn,* kitâb-ı evvel, fasl-ı sâdis, s. 85 ve devamı.
17. *Kur'ân,* 42: 51.
18. A. Cresson, *L'Inverifiable,* Paris, 1920.
19. *Introduction a la Metaphysique,* (Revue de Metaphysique et de Morale, 1903).
20. *L'Evolution Creatrice,* Paris, 1907.
21. B. Russel, *Mysticism and Logic.*

VECD'İN PSİKOLOJİSİ

1. Hucvirî, *a.g.e.*
2. Kelâbazî, *Ta'arruf*: Serrâc, *Luma',* 301 ve dv. Inge, *Christian Mysticism* adlı eserinde hıristiyan mistiklerinin de tevâcüd'ü, gurur ve kibir vesilesi olduğu için, hoş görmediklerini söylüyor.
3. *El-Munkiz,* Mevlânâ bir rubâisinde "*Tevhîd hulûl nist na buden-i tust*" (Tevhid hulûl değildir, senin yok olmandır diyor.
4. Kelâbazî, *a.g.e.*
5. İbni Farid, *Taiyye-i Kübrâ,* 233-235'inci beyitler.
6. Kelâbazi, *a.g.e.*
7. Kelâbazi, *a.g.e.*
8. Serrâc, s. 301.
9. Hucvirî; Kelâbazî.
10. L. Gardet, *La Connaissance Mystique chez Ibn Sina.* Caire, 1952.
11. "*Aşk geldikte cümle eksikler biter*" Yûnus.
12. Kelâbazî, *a.g.e.*
13. *Kur'ân,* 5:54.
14. *Kur'ân,* 5:119.
15. *Risâle fi'l-Işk.* "*El-Fasl al-sabi fi hatime't el-füsul*" Mehren neşri, reimpression, Amsterdam 1979.
16. Kelâbazî, *a.g.e.*
17. Arberry, *Sufism*: Kelâbazî'de ayni söz Zünnun Mısrî'den naklen zikrediliyor.
18. W. James, *Varieties of Religious Experience.* Longmans, Green, 1902.
19. Hucvirî. *a.g.e.* "Mu'tezile ancak akıl sâhiplerinin ma'rifet sâhibi olacağını söylerler. Fakat aklı olmayanların -çocuklar ve deliler- îmânı olabilir. Üstelik aklı çok olan îmânsızlar vardır. Bazıları da istidlâlin ma'rifet için şart olduğunu söylerler. Ama İblis bütün de-

lilleri gördüğü halde ma'rifet sâhibi olmadı. Şu halde akıl ve delil ma'rifet için vâsıta (sebep) olabilir, ama sebep (illiyet) değildir, sebep Allah'tır."

20. E. Aegerter, *Le Mysticisme*, Paris, Flammarion, 1952.
21. D.B. Macdonald, İbni Tufeyl'den bahsederken şöyle diyor: "İbni Tufeyl metodları bakımından esas itibariyle Gazâlî ile birdir... ve nihâyet vec'de gelir ve gözlerin görmediği, kulakların işitmediği şeylere ulaşır. Yalnız onunla Gazâlî arasında şu fark var ki Gazâlî bir kelâmcı idi ve vecd halinde kürsi üzerinde Allah'ı ve etrafında Kur'ân da belirtildiği üzere semâvî şeyleri görüyordu; buna mukabil İbni Tufeyl Yeni-Eflâtuncu-Aristocu cinsten bir filozoftu, ve vecd'inde Akl-ı Faâl'i (Active Intellect) ve onun insana gidip sonra yine kendine dönen illiyet zincirini görüyordu". (*Development of Muslim Theology...*)

TARİHÎ - SOSYOLOJİK MANZARA

1. *Mecmuatür-Resâil*, cilt 2. Mısır, 1923.
2. E. Schure, *Les Grande Initié.*
3. Eflâtun tıpkı Pitagoras gibi demokrasiden ziyâde aristokrasiye taraftardı. Memleketinde meydana gelen huzursuzlukların esas sebebini demokrasiyle birlikte meydana gelen değişmelere bağlıyordu. Bunda belki kendisinin aristokrat sınıfa mensup oluşunun da bir rolü vardı. Fakat yazılarında Atina'daki ahlâkî gevşeklik ve dini ilgisizlikten sık sık şikâyet ettiği, artık Tanrılara inananların pek az kaldığını söylediği görülüyor. Onun siyâsî görüşleriyle devrinin karakteri arasındaki münâsebet hakkında bk: K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies,* cilt I.
4. Boissier, *La Religion Romaine*, Paris, Hachette, 1906.
5. Harnack, *a.g.e.*
6. Eski Roma dininde ibâdet çok ferdî birşeydi ve bunda spritüel unsurlar yok denecek kadar azdı.
7. Harnack, a.g.e.
8. M. Ferrero'nun *La Ruine de la Civilization Antique* (Paris, 1927) adlı eserinden naklen E. Brehier, *a.g.e.*
9. İkbal, *The Development of Metaphysique in Iran.* Cambridge, 1968.
10. Massignon, *Essai.*
11. Burada ideolojik mücâdelenin iktisâdî mücâdelenin bir görüntüsünden ibâret bulunduğu şeklindeki marksist tezin bizim söylediklerimizle herhangibir ilgisi yoktur. Tam tersine, ideolojik mesele ile iktisadî ve sosyal meselenin tamâmen içiçe bulunduğunu söylemek istiyoruz.
12. İkbal, *a.g.e.*
13. Bunda elbette başka sebepler de vardır.
14. İmam-ı Âzam Ebû Hanife tasavvufa hiç de sempati beslemediği

halde, Abbâsi halifeleri nezdinde devlet görevi kabul etmediği için sûfîlerce övülmüş, belli-başlı sûfîler arasında adı zikredilmiştir., Bk: Hucvirî, *a.g.e.*

15. Fritz Meier, *Soufisme et Déclin Culturel.* (R. Brunschvig ve G. E. Von Grunêbaum tarafından neşredilen: *Clasicisme et Déclin Cultural dans L'Historie de l'İslâm.* Paris, 1957 adlı eserde).
16. C. Cahen, *Les facteurs économiques et sociaux dans l'ankylose culturelle de l'islam* (15. de da adı geçen eserin içinde).

GÜNÜMÜZ VE TASAVVUF

1. *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, 1981.
2. *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, 1981.

EKLER

EFLÂTUN

Görüntü ve Gerçek

- Ve şimdi, dedim, insan tabiatının ne dereceye kadar aydınlatılıp aydınlatılmadığını bir misâlle anlatayım. Bir yeraltı mağarasında yaşayan insanları düşün; mağaranın ışığa doğru açılan ve boydan boya uzanan bir ağzı var; oradaki insanlar çocukluktan beri burada bulunmuş olsunlar ve bacaklarından ve boyunlarından zincire vuruldukları için hiç kımıldayamasınlar; ancak önlerinde olanları görebilsinler, zincirler yüzünden başlarını sağa-sola da çeviremesinler. Üzerlerinde ve arkalarında uzakta yanan bir ışığın parıltıları görünsün, ve ateş ile mağaradaki mahbuslar arasında yüksek bir yol bulunsun. Bakarsan göreceksin ki bu yol boyuncu alçak bir duvar örülmüş, tıpkı kukla oyuncularının önlerine koyup da üzerinde kukla gösterdikleri perde gibi.

- Evet, tasavvur ediyorum.

- Peki, dedim, duvarın arkasından geçen insanları tasavvur et. Bu adamlar duvarın üstünde görünen çeşit çeşit kaplar, tahta, taş ve çeşitli maddelerden yapılmış hayvan heykelleri taşıyorlar. Bazıları konuşuyorlar, bir kısmı ise susuyor.

- Bana garip bir manzara gösterdin, bu mahbuslar da öyle.

- Bizler gibi, diye cevap verdim. Ve bunlar sâdece ateşin mağaranın öbür duvarına düşürdüğü kendi gölgelerini, veya birbirlerinin gölgelerini görüyorlar, değil mi?

- Evet, dedi. Başlarını hiç döndürme imkânı bulamadıklarına göre gölgelerden başka ne görebilirler ki?

- Peki, duvarın üstünden geçirilen şeylerin de sâdece gölgelerini mi görüyorlar?

- Eğer birbirleriyle konuşabilselerdi, önlerinden geçen şeylerin gerçek olduğunu farzetmeyecekler miydi?

- Elbette.

- Yine farzedelim ki bu hapishanenin öbür tarafından bir yankı geliyor; geçenlerden biri konuşunca işittikleri sesin geçen bir gölgeden geldiğini sanmayacaklar mı?

- Elbette öyle sanırlardı, diye cevap verdi.

- Bunlar için hakikat sâdece gölgelerden ibâret olmayacak mı?

- Tabiî öyle olur.

- Şimdi tekrar bak ve bu mahbuslar zincirlerinden kurtuldukları ve düştükleri hatâyı farkettikleri takdirde ne olurdu? Onu düşün. İlkin, bunlardan herhangibiri serbest bırakılıp da hemen ayağa kalkmaya ve başını çevirmeye, yürümeye, ışığa doğru bakmaya zorlanırsa, şiddetli ağrılar duyacaktır. Işık gözlerini kamaştıracak, evvelki halinde sâdece gölgelerini görmüş olduğu gerçekleri göremiyecektir. Diyelim ki, biri bu adama daha önce gördüklerinin birer hayâl olduğunu, ama şimdi oraya daha yaklaştıkça ve gözü gerçek varlığa daha çok döndükçe daha vâzıh bir görüş kazandığını söylüyor. Adamın buna karşı cevabı ne olacak? Yine farzet ki ona bilgi veren adam önünden geçen şeyleri göstererek onları isimlendirmesini istiyor. Buna karşı şaşırıp kalmaz mı? Daha önce görmüş olduğu gölgelerin şimdi kendisine gösterilen şeylerden daha gerçek olduklarını sanmaz mı?

- Çok daha gerçek sayar.

- Işığa doğrudan doğruya bakmaya zorlanacak olursa gözlerinde bir ağrı duyarak dönüp yine görebildiği ve şimdi kendisine gösterilen şeylerden gerçekte daha açık-seçik olduğunu sandığı hayâllere sığınmaz mı?

- Evet, dedi.

- Yine farzet ki çetin ve sarp bir yokuşa sürüklense ve bizzat güneşi görmeye zorlanacak kadar orada tutulsa, acı duymaz ve irkilmez mi? Işığa yaklaştığı zaman gözleri kamaşmaz mı, şimdi gerçek denilen şeyleri hiç göremeyecek bir hale gelmez mi?

- Evet, hiçbirini göremez, dedi.

- Yukarıdaki dünyayı görebilmesi için gözlerinin alışması gerekecek. Önce en iyi gördüğü şeyler gölgeler olacak, sonra insanların ve diğer nesnelerin sudaki akislerini, ondan sonra da nesnelerin kendilerini görebilecek; sonra ayın ve yıldızların ve yıldızlı göğün ışığını görecek; geceleri göğü ve yıldızları gündüzün güneşi ve gün ışığını gördüğünden daha iyi bir şekilde görecek, değil mi?

- Elbette.

- En son olarak güneşi görebilecektir, ama onun sudaki aksini değil, gerçekte olduğu yerde kendini görecek, ve güneşi olduğu gibi seyredecek.

- Çok doğru.

- Sonra mevsimleri ve yılları meydana getirenin o olduğunu, görünen dünyadaki herşeyin bekçiliğini onun yaptığını, ve bir bakıma kendisinin ve diğer insanların görmeye alışık oldukları herşeyin sebebinin o olduğunu düşünecektir.

- Tabiî ki, dedi, önce güneşi görür, sonra da onun hakkında düşünür.

- Eski kaldığı yeri, mağarada hapishâne arkadaşlarının bilgelik sandığı şeyleri hatırladığı zaman, bu değişiklikten sevinç duymaz ve arkadaşlarına acımaz mı dersin?

- Elbette öyle, dedi.

- Eğer mağaradakiler kendi aralarından geçen gölgeleri en çabuk seçenlere, bu gölgelerden hangilerinin önce, hangilerinin sonra geçtiğini, hangilerinin birlekte olduğuna en çabuk işâret edene, dolayısiyle daha sonra nelerin geçeceği hakkında sonuçlar çıkarmakta en kabiliyetli olanlara şeref verecek olsalardı, bu şeref ve şâna önem veren veya onları elde edenleri kıskanacağını düşünebiliyor musun? O da Homiros gibi şöyle demeyecek mi:

"Yoksul bir efendinin yoksul kölesi olmak daha iyidir" ve onlar gibi düşünmekten, onlar gibi yaşamaktansa herşeye katlanmaya razı olmayacak mı?

- Evet, dedi, sanırım bu yanlış fikirlere kapılmaktan ve bu sefîl hayâtı yaşamaktansa herşeye katlanmayı tercih eder.

- Şimdi bir de şunu düşün: Bu adam birdenbire güneş ışığından kopup eski yerine gelmiş olsun; gözlerinin kapkaranlık olduğundan emin olmaz mı?

- Elbette, dedi.

- Eğer bu yarışma olsaydı ve bu adama görüşü henüz düzelmeden ve gözleri muntazam çalışır hale gelmeden önce -ki bunun için gereken zaman çok uzun olabilir- mağaradan hiç çıkmamış olan mahbuslarla gölgeleri ölçme yarışına girseydi gülünç olmaz mıydı? Öbürleri onun için "yukarı gitti, kör geldi; en iyisi yukarı çıkmaya hiç kalkmamak" demezler miydi? Eğer birisi öbürünün bağlarını çözüp ışığa doğru çıkarsaydı bu işi yapanı derhal yakalayıp öldürmezler miydi?

- Hiç şüphesiz, dedi.

- Şimdi sevgili Elokon, dedim, bütün bu benzetmeyi daha önce ileri sürdüklerimize uygulayabilirsin. Hapishâne gözle görünen dünyadır, ateşin ışığı güneştir. Ve eğer yukarı doğru gidişi de senin isteğin üzerine açıkladığım ve doğru olup olmadığını ancak Tanrı'nın bileceği inanca göre, rûhun kavrayış dünyasına doğru yükselmesi diye yorumlarsak yanlış olmaz. Ama, ister doğru, ister yanlış olsun, benim kanaatim odur ki bilgi dünyasında iyi idesi hepsinden sonra ortaya çıkar, ve ancak bir gayretle görülebilir. Ve onu gören de güzel ve doğru olan herşeyin yaratıcısının bu görünen dünyadaki ışığı ve ışık hâkimini doğuranın, kavrayış dünyasındaki akıl ve hakikatin doğrudan doğruya kaynağının hep bu iyilik idesi olduğu sonucuna varacaktır. Görecektir ki, gerek husûsî, gerek umûmî hayatta akıllı davranmak isteyen insanın gözlerini dikmesi gereken kuvvet işte budur.

- Anlayabildiğim kadarıyla, senin söylediklerine katılıyorum.

- Üstelik, dedim, bu güzelliği görme imkânına kavuşanların tekrar günlük hayâta dönmeyi istemeyişlerine de şaşmamalısın. Çünkü onların ruhları oturmak istedikleri yukarı dünyaya ulaşmak için çırpınıp durmaktadır; onların bu arzûsu, bizim benzetmemizi kabul edersek, pek tabiîdir.

- Evet, pek tabiî.

- İlâhî şeyleri gördükten sonra insanların kötü hayâtına dönen birinin gülünç derecede hatâlı davranmış olduğunu söylersek bunda şaşılacak birşey var mı? Gözlerini henüz kırpmaya devam ederken ve çevresindeki karanlığa alışmamışken mahkemelerde veya başka yerlerde adâletin hayâlleri veya bu hayâllerin gölgeleri konusunda çekişmeye mecbur bırakılsa, ve

mutlak adâleti henüz hiç görmemiş olanlarla tartışmalara girse gerçekten gülünç olmaz mı?

- Elbette, bunda şaşılacak birşey yok, dedi.

- Sağduyusu olan herkes bilir ki gözlerin iki türlü kamaşması vardır ve bunlar şu iki sebeple meydana gelir; ya aydınlıktan karanlığa geçerken, ya da karanlıktan aydınlığa geçerken. Vücuttaki gözler gibi zihnin gözü için de ayni şey söylenebilir. Görüşü bulanmış ve zayıflamış birini gördüğü zaman bunu hatırlayan kimse hemen onun haline gülmeye kalkmaz: Önce o adamın rûhu acabâ daha aydınlık bir hayattan geliyor da karanlığa henüz alışmadığı için mi göremiyor, yoksa karanlıktan aydınlağa geçtiği için aşırı ışıktan mı kamaşmış, diye sorar. Eğer birinci hal doğru ise o durumunu mutluluk sayar, öbürüne ise acır. Eğer aşağıdan yukarıdaki ışığa doğru çıkan rûha gülecek kafada ise , bu yukarıda aydınlıktan mağaranın karanlığına inen adama gülmekten daha iyidir.

- Evet, bu çok güzel bir ayırım, dedi.

- Ama o zaman, eğer ben haklı isem, kör göze görme kazandırmak gibi rûha da onda olmayan bir bilgiyi koyabileceklerini söyleyen birtakım eğitimcilerin bu görüşleri yanlış olmalı.

- Evet, onlar gerçekten öyle düşünüyorlar, dedi.

- Halbuki bizim söylediklerimiz öğrenme kuvvet ve kapasitesinin ruhta zaten mevcut bulunduğunu, bütün vücut dönmeden gözün karanlıktan ışığa dönmesine imkân olmadığı gibi bilgi âletinin de ancak bütün rûhun hareketiyle oluş dünyasından varlık dünyasına dönebileceğini, varlığı ve varlığın en parlak, en iyi olanını, yani "iyi"yi görmeye yavaş yavaş alışacağını gösteriyor.

Devlet, Yedinci Kitap
(Jowett'in İngilizce tercümesi)

PLOTİNUS

Vatana Dönüş

Şu halde yine bütün rûhların yöneldiği "iyi"ye doğru yükselmemiz gerekiyor. Onu görmüş olanlar ona "güzel" dediğim zaman benim ne demek istediğimi anlarlar. O iyi olmak itibariyle arzû edilir ve arzû ona doğru yönelir*. Ama ona ulaşabilenler ancak yücelere doğru çıkanlar, ona doğru dönenler, ve aşağı inerken giymiş oldukları elbiselerden sıyrılanlardır; tıpkı mâbedlerin sunaklarına yaklaşanların kendilerini temizlemeleri, eski elbiselerini terketmeleri ve oraya çıplak olarak varmaları gibi. Böylece, yukarı doğru yükselişte Tanrı'ya yabancı olan herşey terkedildikten sonra, herkes kendi yalnızlığı içinde o tek başına varolanı, sâf ve berrâk olanı göreceklerdir ki herşey ona bağlıdır, herşey ona yönelmiştir, varlık onunladır, hayat ve düşünce onunladır; çünkü hayâtın, düşüncenin ve varlığın sebebi odur.

Veya, "onu arzû etmek bile iyi bir şey olarak arzû edilmelidir."

Ve onu, o varlığı gören kimse nasıl bir aşkla, nasıl bir arzû ile onunla birleşmek için çırpınacaktır! Ne müthiş bir ihtirasla tutuşacaktır! Zira onu henüz görmemiş olan ona bir "iyi"ye döner gibi yönelebilir; ama onu görmüş olan onu güzelliği dolayısiyle aşkla sevecek, zevk ve huşû ile dolacak, kurtarıcı bir teslimiyete düşecek, gerçek bir aşkla ve şiddetli arzûlarla sevecek, başka bütün sevgilerden elini çekecek, ve o âna kadar güzel görünmüş olan şeylere boş verecektir. İlâhî tezâhürlerle karşılaşan ve artık bütün maddî güzellikleri hiçe sayan kimsele-

rin hali hep böyledir. Bir de mutlak güzeli, cisim ve beden taşıyan değil de, mükemmel bir sâfiyete ulaşmak üzere yer ve gökle ilgili herşeyden sıyrılmış olanı görenleri düşünelim. Bütün diğer güzellikler sonradan kazanılma, katışıklı, ve ekleme güzelliktir, ve hepsi de ondan gelirler. Eğer o güzeli, o herşeye güzellik verip hiçbir şey almayanı görürse, rûhun artık eksik olan nesi kalır? Zira o gerçek ve aslî güzelliktir ki kendini sevenleri güzelleştirir ve onları da sevilmeye değer kılar. İşte burada rûha en büyük ve en yüce mücâdele düşmektedir; ruh, nazarların en asîlinden nasipsiz kalmamak için bütün gayretiyle bu mücâdeleye girecektir. O noktaya ulaşanlar mutluluğun hazzına erecekler, ulaşamayanlar gerçekten bedbaht olacaklardır. Zira güzel renkler ve güzel bedenler görmeyenler, kudret, iktidar ve hükümdarlık sâhibi olamayanlar bedbaht sayılmazlar; bedbaht odur ki sâdece bu "güzeli" görememiştir. Onu görebilmek için krallıkları ve karalardaki, denizlerdeki, gökteki bütün hâkimiyetleri bir yana atmak gerekir; belki bütün bunları terkettikten ve zelil olduktan sonra onu görmek üzere kendisine yönelmek mümkündür.

8. Bu görme olayı neden ibârettir? Onun yolu nedir? Bir bakıma mâbedin iç tarafında bulunmayan ve dışarı çıkmadığı için de içeri girmeyenlerce görülemeyen bu muhteşem güzelliğe nasıl ulaşılabilir? Kimin kudreti varsa kalksın onu kendi içinde arasın. Gözle görmeyi bıraksın ve daha önce hayran kaldığı güzelliklere bir daha bakmasın. Maddî güzellikler görürse onların peşinden gitmesin. Bilsin ki onlar birer hayâl, birer iz ve gölgeden ibârettir. Asıl o hayâllerin sâhibi olan güzelliğe doğru koşmak gerekir. Güzelin hayâlleri peşinde koşan ve onları gerçekmiş gibi elde etmeye çalışanın hali, suda dalgalanan güzel aksini yakalamaya çalışan kimseye benzer. Nitekim bu konuda bir efsâne vardır ki böyle bir adamın nasıl dalgalara kapılıp sulara gömüldüğünü ve kaybolduğunu anlatır. Maddî güzelliklere bağlanan ve onlardan vazgeçmeyen insanın hali de böyledir; böyle birinin gövdesi değil fakat rûhu mutlak aklın derin karanlıklarına gömülecek, orada gölgelerle birlikte yaşayacak ve öbür dünyada (hades) bile kör dolaşacaktır. O halde aziz vatanımıza doğru kanat açalım. Bize verilecek en iyi tavsiye budur. Ama bu uçuş nasıl olur? Nasıl yola çıkacağız? Gözleri önüne serilen bütün zevklere ve bütün maddî güzelliklere

rağmen sihirbaz Circe ve Calypso'nun yanlarında kalmak istemeyen ve onlardan kaçan Odisseus gibi. Bizim vatanımız geldiğimiz yerdir, ve babamız oradadır. O halde hangi yolu tâkip edeceğiz, oraya nasıl gideceğiz? Bu yolculuk ayaklarımızla yürüyerek yapılacak birşey değildir, çünkü ayaklarımız bizi ancak bir ülkeden öbürüne götürebilir. Bir araba veya gemi hazırlamaya da hiç lüzum yoktur. Bütün yapılacak iş bakmayı bir yana bırakarak gözleri kapamak, gözle görme yerine bir başka görme yolu tutturmak, ve aslında herkeste bulunmayan, ancak pek az kimse tarafından kullanılan bir görme melekesini uyandırmaktır.

9. Peki, bu iç göz ne görür? İlk uyanış ânında çevresindeki bütün ihtişâmı farkedemez. Şu halde rûhu öyle terbiye etmek gerekir ki önce güzel meşgaleleri, sonra da sanat faâliyetiyle yaratılan değil de, fazilet sâhibi insanların ortaya çıkardığı güzel eserleri görsün. Daha sonra görülecek şey ise güzel eserleri yaratan insanların ruhlarıdır. İyi ruhların güzelliği nasıl görülür? Kendinize dönün ve bakın. Henüz kendinizde güzellik görmüyorsanız o zaman güzel olması için üzerinde çalışılan bir heykelin yapıcısı gibi davranın. Heykeltraş bunun için şurada bir yeri keser, orada bir yeri düzleştirir, parlatır, hâsılı mermerde güzel hatları ortaya çıkarıncaya kadar uğraşır. Onun gibi siz de lüzumsuz olan yerleri atın, kaba yerleri düzeltin, gölgeli yerleri parlatmak için oraları aydınlatın, ve kendi heykelinizi ortaya çıkarıncaya kadar uğraşın. Tâ ki ilâhî fazilet bütün ihtişâmıyla görünsün, kutsal tahtının üzerinde oturan mutlak iyi ve güzeli görebilesin. Onu görmüyor musun? Kendi kendinle katıksız bir alışveriş içinde misin? Senin iç birliğine engel olacak hiçbirşey kalmadı mı, senin sâf benliğine karışan hiçbirşey yok mu? Bütün varlığınla gerçek bir ışık oldun mu? Ama mekân içinde ölçülebilen ve büyüklüğü belirsiz bir şekilde azalıp çoğalan bir ışık değil de, her türlü ölçü ve niceliğin üstünde olduğu için ölçü kabul etmeyen mutlak bir ışık. Kendini bu halde görüyor musun? Sen artık o görünenin kendisi oldun demektir. Kendine güven. Burada dururken bile yükselirsin. Artık rehbere de ihtiyacın yoktur. Sâbit bir nazarla bak, ve gör. Zira bütün güzelliği gören yegâne göz odur. Ama bir göz ki kötülüklerden

temizlenmemiş ve zayıftır, çok parlak şeyleri görecek kudreti yoktur, onun önüne getirdiğin şeyleri bile görmesine imkân kalmamıştır. Zira göz bir şeyi görebilmek için o gördüğü şeyin eşi ve benzeri olmalıdır. Güneşe benzer bir hale gelmemiş bir göz güneşi aslâ göremez; gözü olmayan bir ruh da güzeli hiç göremez. O halde Tanrı'yı ve güzeli temâşâ etmek isteyen herşey önce ilâhî niteliğe ve güzelliğe sâhip bulunmalıdır. Ruh bu yükselişte önce akla kadar çıkacak ve görecek ki ondaki bütün fikirler güzeldir, ve "işte güzellik" diyecek. (Yani güzel ideler, zira onlar aklın mahsûlü ve onunla ayni özdendir, diğer güzellikler de onlardan çıkar.) Güzelin ötesinde olana ise biz iyi diyoruz, güzel onun önüne gelmiştir. Şu halde hepsini bir bütün içinde ifâde edecek olursak, ilk prensip güzelliktir. Ama aklın (zekâ) eserleri arasında ayırım yapacak olursak güzeli iyiden ayırdetmemiz gerekir, zira güzel idelerin yeri, iyi ise güzelin ötesinde ve güzelin hem kaynağı, hem prensibidir. İyi ve güzel bir ve ayni prensiptir, ve güzelin yeri dâima akla âit olanlardadır.

Enneades, I
E. Brehier'nin Fransızca tercümesi
(Paris, 1924)

BÂYEZİD BİSTAMÎ

(EBÛ YEZÎD TAYFUR İBNİ İSÂ İBNİ SURUŞAN EL-BİSTAMÎ EKBER)

İlâhî Mülâkat

Tanrı'ya ayne'l-yakîn nazar ettim, sonra beni kendinden başka herşeyden öteye döndürdü ve beni kendi nûruyla aydınlattı. Kendi sırrından bana hârikulâde şeyler gösterdi. Bana kendi benliğini (enâniye) de gösterdi ve ben kendimin onun benliğiyle olan ayniyetine nazar ettim. Benim nûrumu kendi nûru içinde kaybetti; benim şânım onun şânı içinde, benim kudretim onun kudreti içinde eriyip gitti. Kendimin onun benliğiyle ayni olduğunu, şânımın onunla bir olduğunu, yüceliğimin onun yüceliğiyle bir olduğunu gördüm. Sonra O'na Hakke'l-yakîn nazar ettim ve dedim ki "Kimdir bu?" "Bu ne benim, ne benden başkası; Benden başka ilâh yok" dedi. Sonra benim benliğimi kendi benliğine çevirdi; bana kendi benliğimi onun benliği içinde kaybettirdi, kendi benliğini bana bir olarak gösterdi. Sonra ona onun benliğiyle nazar ettim. Hakk'a Hak'la baktığım zaman Hakk'ı Hak'la gördüm, ve bir zaman Hak'da Hak'la birlikte oldum. Ne nefes, ne dil, ne kulak, ne başka birşey vardı. Vakta ki Tanrı kendi bilgisinden bana bilgi ve kendi lûtfundan bana dil, kendi nûrundan bana göz verdi, o zaman O'na O'nun nûruyla baktım, ve O'nu kendi bilgisiyle gördüm, onun lûtfunun diliyle kendisiyle görüştüm. "Seninle benim hâlim nasıldır?" dedim. Bana "Ben seninle senim. Sen'den başka Allah yok" dedi. "Beni benimle yoldan çıkarma, ben Sen'siz Sen yerine kendimi istemiyorum; benden ayrı Sen yerine Sen'i isterim" dedim. O zaman bana benim yerime O'nu verdi, ve

O'nunla kendim yerine O vâsıtasıyla görüştüm. Dedim ki:" Ey benim muradım. Sen'in elinden Sen'den gelen neyim var?" Bana dedi: "Emrime ve yasağıma uy." Dedim "Sen'in emir ve yasağından neyim var?" Dedi "Emrime ve yasağıma saygından dolayı sana övgüm, benim emrimden yaptıkların için sana teşekkürüm, benim yasağımdan kaçındığın için sana sevgim var". Dedim "Eğer müteşekkir isen bu teşekkürünü kendine yap; ama eğer ayıplıyorsan, ey benim muradım, ey ıztırâbımdaki ümidim, sefâletimdeki çârem sen ayıplanmaya müstahak değilsin. Emir veren Sen'sin, emir verilen de Sen. Sen'den başka Tanrı yok".

Sonra bana karşı sessiz durdu; bildim ki bu sessizliği onun memnûniyetine işâret idi. Dedi: "Sana kim bildirdi?" Dedim "Soran sorulandan daha iyi bilir. Cevap veren Sen'sin, cevap verilen de Sen. Sual soran Sen, sual sorulan da Sen. Sen'den başka Tanrı yok". Tanrı'nın bana kendi ile yaptığı isbat burada sona erdi, ve ben O'ndan O'nunla çok hoşnûd oldum. O da benden Kendi ile memnûn kaldı; çünkü ben O'nunla vardım, O, O idi, ve O'ndan başka Tanrı yoktu. Sonra beni zâtının nûru ile aydınlattı, ve ben O'na ilâhî feyz ve bereket nazarıyla baktım. Bana dedi ki: "Benim sahâvetimden ne istersen sana vereyim". Dedim "Sen feyzinden daha feyizlisin. Sen cömertliğinden daha cömertsin. Ben Sen'de Sen'le hoşnûdum, ve sonunda Sana geldim. Bana Sen'den başkasını verme, ve beni Senden uzaklaştırma. Beni lûtuf ve kereminle, cömertliğinle kandırma. Zira kerem hep Sen'dendir ve yine Sana döner. Döndüren Sen'sin, dönülen de Sen. Arayan Sen'sin, aranan da Sen. Arzû Sen'den kesilmiştir, talep Sen'inle Sen'den kesilmiştir". Sonra bir zaman bana cevap vermedi. Ama nihâyet konuştu ve şunu dedi: "Haktır konuştuğun, Haktır işittiğin, Haktır gördüğün, Haktır tasdik ettiğin". Dedim "Evet, öyle. Sen Hak'sın, ve Hak Hak'la görünmüştür; Sen Hak'sın, Hak Hak'la tasdik edilmiştir; Sen Hak'sın, Hak Hak'la işidilmiştir. Sen işitensin, işitmeyi veren de Sen. Sen Hak'sın, Hakk'ı (hakikati) yapan da Sen. Sen'den başka Tanrı yok". Dedi "Sen Hak'tan başka birşey değilsin, söylediğin de Hak'tır". Dedim "İşin doğrusu Sen Hak'sın, ve Sen'in söylediklerin Hak'tır ve Sen'inle Hak Hak'tır. Sen Sen'sin, Sen'den başka Tanrı yok". Sonra bana dedi: "Sen nesin?". Ona dedim "Sen nesin?". Dedi ki, "Ben

Hakk'ım". Dedim "Ben Sen'inleyim". Dedi "Eğer sen benimle isen o halde ben Sen'im, Sen de Ben'sin". Dedim "Beni Sen'in yerine Sen'inle kandırma. Hayır, hayır. Elbette Sen Sen'sin. Sen'den başka Tanrı yok".

Ve ben Hakk'a ulaştığım ve Hak'la Hakk'ın yanında durduğum zaman bana şân ve şeref kanadı verdi. Kanadımla uçtum, ama O'nun şân ve azametinin sonuna varamadım. O'na seslendim ve O'na karşı O'nun iânetini niyâz ettim, çünkü O'na karşı O'ndan başka bir gücüm yoktu. Beni ziynetlerle süsledi, başımın üstüne kendi cömertliğinin tâcını koyarak beni taçlandırdı. Beni kendi yegâneliğinde yegâne, kendi birliğinde bir yaptı. Beni kendi vasıflarıyla vasıflandırdı, ki hiç kimse o sıfatlara ortak değildir. Sonra şöyle dedi: "Benim tekliğimde tek, yegâneliğimde yegâne ol. Benim cömertliğimle taçlanmış başını yukarı kaldır ve benim şânımla şanlı, benim azametimle yüce ol. Yarattıklarımıza benim sıfatlarımla git ki senin benliğinde kendi benliğimi görebileyim. Kim seni görürse Ben'i görecek, kim seni ararsa Ben'i arayacak, ey benim yeryüzümdeki nûrum, gökyüzümdeki ziynetim"... Ama ben ona şöyle dedim: "Sen benim gözümde benim bakışım, benim cehlimde benim ilmimsin. Kendi nûrun ol, ki kendinle görünebilesin. Sen'den başka Tanrı yok". Sonra hoşnudluk diliyle bana cevap verdi, dedi ki: "Nasıl da iyi biliyorsun, ey kulum". Dedim: "Bilen Sen'sin, bilinen de Sen. Tek kılan Sen'sin, tek olan Sen. Tekliğinde tek ol, yegâneliğinde yegâne. Seni bırakıp da Sen'inle meşgûl etme beni." Tanrı'nın bana Kendi tekliğinde kendini bildirmesi ve yegâneliğiyle yegâneliğini göstermesi böylece sona erdi. Kendimi teklemeksizin O'nu tekliğinde gözledim, böylece O'nu kendisiyle gözlemiş oldum. Benim sıfatlarım O'nun sıfatları içinde eriyip gitti. Adım O'nun adında kayboldu, önceliğim O'nun önceliğinde, sonralığım O'nun sonralığında yok oldu.

Sonra O'nu O'nun zâtıyla nazır kıldım; o Zât'ı tavsifçiler görmez, biliciler bilmez, çalışanlar anlayamaz. O da bana Kendi Zâtı'nın gözüyle baktı, ve ortada ne adım kaldı, ne niteliklerim; ne önüm, ne sonram, ne tasvirim. Sonra beni Kendi adıyla çağırdı, ve bana Kendi benliğiyle hitâb etti, "Ey Sen". Tanrı'nın bana Kendi'ni Kendi Zâtı'yla göstermesi de böylece sona erdi. Beni hangi ismiyle çağırdıysa ben O'nu o isimle çağırdım, beni hangı niteliği ile nitelendirdiyse, ben O'nu aynı

şeyle nitelendirdim. Ve böylece herşeyden O'nunla sıyrıldım, ve bir zaman ne rûh, ne beden, bir ölü gibi kaldım. Sonra beni hayâtımla canlandırdı, ondan sonra öldürdü, ve "Bugünün sâhibi kim?" dedi. Beni canlandırdığı zaman "Tanrı'dır, bir ve kaadir Tanrı'dır" diye cevap verdim. "İsim kimindir?" dedi. "Tanrı'nın bir ve kaadir Tanrı'nın", dedim. "Kimin hükmüdür şimdi geçen?" dedi, "Tanrı'nın bir ve kaadir olanın", dedim. "Kimindir tercih?" dedi, dedim "Rabb'indir, herşeye hükmeden Rabb'in". Dedi. "Seni Ben'im hayâtımla canlandırdım. Ben'im ülkeme sultan yaptım, seni Ben'im adımla adlandırdım, Ben'im hükmümle hüküm verdim, Ben'im tercihimi sana anlaşılır kıldım". Dedim "Sen'in ne istediğini bilmiyorum. Ben kendime aittim, ama Sen bunu uygun bulmadın. Sen'inle Sana ait oldum, onu da uygun görmedin". Dedi ki "Ne kendine ait ol, ne bana. Sen yok iken ben senindim, sen de sen yok iken Ben'im ol; varolduğunda kendinin ol, ve varolduğunda Ben'im ol". Dedim "Sen olmadan bunu (kendi başıma) nasıl yapabilirim?"

Sonra bana kudret nazarıyla baktı. Kendi varlığıyla beni hiç etti, ve Kendi Zâtı'yla bende tecelli etti; ben O'nunla var oldum, birleşme böyle sona erdi, ve dünya bir oldu. Herşey Herşey vâsıtasıyla Bir oldu. Sonra bana şöyle dedi: "Ey Sen". Ben de onunla dedim: "Ey Ben". O zaman bana "Sen teksin" dedi. Ben de "Ben Tek'im" dedim. Bana "Sen Sen'sin" dedi, ben de "Ben Ben'im. Eğer ben olarak ben olmuş olsaydım ben demeyecektim; ve ben hiç ben olmadığıma göre Sen Sen ol" dedim. "Ben Ben'im" dedi. Benim O'nun hüviyetinden bahsedişim tıpkı vahdet hâlinde O'nun "benliğinden" bahsedişim gibiydi. Ve benim sıfatlarım Tanrılığın sıfatları oldu, dilim vahdetin (birliğin) dili idi; ve benim sıfatlarım "O O'dur, O'ndan başka Tanrı yoktur" idi. Ne olduysa O'nun varlığıyla olmuştu, ve ne olursa O'nun varlığı ile olurdu. Benim sıfatlarım Tanrı'lığın sıfatları, benim sözlerim ezeliyet ve ebediyetin sözleri, benim dilim vahdetin dili idi.

Sahlagî, *Kitâbü'n-Nûr*

GAZÂLÎ

İlim Konusunda Sûfîlerle Sûfî Olmayanların Farkına Dâir

Sûfîlerin yolları nazarî (spekülâtif) ulemânın yollarına aykırıdır. Sûfîler hakikaten ilim tahsili işine girmemişlerdir; müelliflerin eşyânın hakikatlerine dâir yazmış oldukları şeyleri öğrenmek veya bu konuları tetkik etmekle de hiç uğraşmazlar. Onlara göre yol (tarik) tam tersine, kötülenmiş (mezmûm) vasıflardan kurtulmak, dünya ile bütün bağları koparârak bütün düşünceyi Allah Teâlâ'ya bağlamak sûretiyle "iç mücâdele"ye (mücâhede) ehemmiyet vermektir. Bu noktaya vardıktan itibaren kendini bir disipline sokan insana Allah'ın rahmeti saçılır, melekûtun esrârı açılır, ve hakikatler zâhir olur. Tâlibin (mürîd) yapacağı şey sıkı bir nefs tasfiyesi yapmak, hep rûha yönelik kalmak, samimî bir irâde ile hareket etmek, susuzluktan yanmak sûretiyle Allah'ın rahmetine muntazır olmaktır. Cenâb-ı Hak ona nûrunu gönderecektir.

Velîlere ve peygamberlere sırlar açılmıştır; onların ruhları ulaşmaya muktedir oldukları kemâl vâsıtasiyle saâdeti bulmuştur. Bu iş ilim tahsili ile değil fakat dünyevî şeyleri reddetmekle (bi'z-zühd fi'd-dünyâ), dünyaya sırt çevirmekle, ondan bütün bağları koparmakla, ve bütün düşünceyi Cenâb-ı Hakk'a yöneltmekle mümkündür. Gerçekten, kendini Tanrı'ya verene Tanrı da kendini verir.

Ben bu yola girmeye samimî bir istek duyduğumda ileri gelen sûfîlerden biriyle müşâvere etmeye karar verdim ve ona, devamlı Kur'ân okumak husûsundaki fikrini sordum. Üstâd

buna muhâlefet etti ve bana şöyle dedi: "Yegâne vâsıta dünyadan bütün bağları koparmaktır; öyle ki ana-baba, evlâd, servet, vatan, ilim, idârî mevkî, hiçbiri artık senin kalbini meşgûl etmeyecek. Dahası, öyle bir hale geleceksin ki bütün bu saydıklarımın varlığı ile yokluğu sence farketmeyecek. Sonra bir inzivâya çekilip kendini tamâmen ibâdet ve din hizmetine vereceksin. Orada kalbin herşeyden boşalmış, fakat dikkatin yoğunlaşmış olarak Cenâb-ı Hakk'ı zikre yöneleceksin. Başlangıçta dilin devamlı Allah'ın adını zikr ile meşgûl olacak; uyanık ve dikkatli bir şuûrla "Allah Allah" demekten hiçbir zaman fâriğ olmayacaksın. Bir hale geleceksin ki, dilini durdursan, bile, alışkanlığın kuvvetiyle o kelime (Allah) dilinin üzerinde akıp gitmeye devam edecek. Artık dilin herhangibir rolü kalmayıncaya kadar bu işe devam edeceksin, nihâyet dilin oynamadığı halde rûhun ve kalbin zikre devam ettiğini göreceksin. Kalbinde bu kelimenin mânâsından başka hiçbir şey kalmayıncaya kadar muntazam zikredeceksin; kelimenin harfleri ve biçimi artık zihninden tamâmen silinecek, sâdece sâf mânâsı kusursuz ve devamlı bir şekilde kalbinde kalacak. Senin ihtiyârın bu noktaya kadardır; ötesine geçmek ancak seni huzursuz eden düşünceleri atmakla mümkündür. Bundan sonra artık ihtiyârın elden gider, ancak zuhûr edecek fetihler için bir bekleyiş hali kalır. Bu fetihler evliyâya gelmiş olmakla birlikte, peygamberlere zâhir olanların ancak bir kısmıdır. Bu tıpkı bir yıldırım gibi çakar ve durmaz, ama yine gelir. Gecikebilir, ama yine gelir ve ya kalabilir, ya yine görünüp kaçabilir. Eğer kalırsa, kalıcılığı uzamayacakmış gibi sürebilir. Ve bunun gibi fetihler birbiri ardınca zuhûr edebilir. Bunlar bir tek çeşitte olmaz. Buna bağlı olarak, yaratılışları ve karakterleri birbirinden farklı olduğundan, Allah'ın velîlerinin mertebeleri de sayılamayacak kadar çoktur. İşte sûfîlerin metodu budur. İnsan bakımından bu tam bir temizlik ve tasfiye ve cilâ, sonra da bir istidad (hazırlık) ve beklemedir.

Nazarî ilimciler bu yolun mevcûdiyetini, onun gâyeye ulaştırdığını, evliyâ ve enbiyânın en yüksek hallerinin bu olduğunu hiç inkâr etmemişlerdir. Yine de onlar bu yolu çok zor ve gâyeye çok uzak bulmuşlardır. Ve -dünyadan- bağları bu derece koparmanın imkânsız olduğunu düşünmüşler, öyle olsa bile devâmının daha da uzak bir ihtimâl olduğuna inanmışlardır. (Onlara göre) en basit bir zihin takıntısı, en ufak bir fikir bile

işi karıştırabilir. Bu mücâhede esnâsında insanın mizâcı bozulabilir, aklı karışabilir, bedeni hastalanabilir, ve melânkoliye düşebilir. İnsan hakikî (exact) ve delile dayanan ilimlerle münâsebette değilse, zihnine gelen hayâlleri ilhâm edilen hakikatler zannedebilir. Nice sûfîler on yıl kendilerini kurtaramadan böyle bir hayâlin esiri olmuşlardır. Eğer ilimlerde sağlam bilgi sâhibi olsalardı elbette bundan kurtulurlardı. Şu halde en iyisi ilimleri onların kriterleri ve tafsilâtlı delilleriyle birlikte öğrenmektir. Bu iş insanı maksadına nefsi tasfiye etmek yolundan daha emin bir sûrette ulaştırabilir. Peygamberimiz aleyhisselâm muhakkak ki bir gayret sarfetmeden terbiye edilmiş bir nefse sâhipti. Amma sırf riyâzet yoluyla böyle bir dereceye ulaşmaya kalkmak boşunadır. Şu halde mümkün olan bütün gayreti sarfederek araştırma ve tahkik yoluyla hakikî ilimleri öğrenmelidir. İlk öğrenilecek olan da eskilerin elde ettikleri bilgilerdir. Daha sonra ilâhiyat sâhasındaki âlimlerin araştırmaları ile elde edilememiş gerçeklere muntazır olmakta bir beis yoktur; zira insanlara henüz açılmamış olan şeyler şimdiye kadar keşfedilenlerden çok daha fazladır. İşte iki taraf arasındaki fark budur. Burada hatırıma bir misâl geldi ki bu hikaye aklî hakikatleri kavramak için müşahhas şeylere ihtiyaç duyan zayıf akıllıların anlamasını kolaylaştıracak ve iki tarafı ayıran farkın mâhiyetini ortaya çıkarabilecektir.

Hikâye olunur ki, Çinliler'le Yunanlılar resim ve süsleme sanatında bir kralın huzûrunda birbirlerine üstünlük iddiasında bulunurlar. Kral onlara resimlenmek üzere bir oda verir ki bunun bir tarafını Çinliler, bir tarafını Yunanlılar resimleyecekler, ve birbirlerine bakmalarına engel olmak üzere de aralarına bir perde çekilecektir. İş bitince perde kaldırılacak, iki taraftan hangisinin diğerine üstün olduğu görülecekti. Böyle yapıldı. Yunanlılar kendi taraflarına fevkalâde câzip, bozulmaz nakışlar çizdiler. Çinliler de perdenin arkasına geçmiş, hiç renkleri olmadan duvarı düzeltip cilâlamışlardı. Etraftakiler Çinlilerin hiç renk istemeyişlerine hayret etmişlerdi. Yunanlılar bitirdikleri zaman Çinliler de "biz de bitirdik" dediler. Oradakiler "elinizde hiçbir renk yoktu, hiçbir desen de çizmediniz, nasıl bitirdik dersiniz?" diye sordular. Çinliler "endişelenmeyiniz" dediler, "perdeyi kaldırın, iddiamızda haklı olduğumuzu göreceksiniz". Perde kaldırıldı ve görüldü ki Çinliler'in duva-

rında Yunanlılar'ın çizdikleri bütün o tuhaf resimler var. Zira Çinliler duvarın yüzünü öyle temizleyip cilâlamışlardı ki, orası bir ayna gibi olmuştu. Onların tarafı öyle şeffâf bir hale gelmişti ki öbürlerinin zahmetle yaptıkları resimler aynen oraya aksediyordu.

Farzedin ki nefs ilâhî ilimlerin resmedileceği bir yer olsun. Bu, şu yollardan olabilir. Birincisi, Yunanlılar'ın yaptıkları gibi bizzat resimlemek sûretiyle, ikincisi de hâriçten resim alacak şekilde hazırlamak sûretiyle. Burada hâriç "Levh-i Mahfuz" ve nefsler de meleklerin nefisleridir. Zirâ bunlar hakikî ilimlerin resimlerini bi'l-fiil ve dâima taşımaktadırlar; tıpkı *Kur'ân*'ı tamâmen hıfzettiğiniz takdirde sizin beyninize Kur'ân'ın nakşolacağı gibi. Bilgilerinizin hepsi böyle gözle görülür, elle tutulur şekilde değil de, aklınıza nakşolunca durum böyledir. Nefsleri böyle elle tutulur şeylere takılıp da kendilerini oradan kurtaramayan zayıf kimseler, bu anlattıklarımızı kabul etmezler.

İki Yoldan Hangisinin İyi Olduğuna Dâir

Diyeceksin ki, iki farklı yol açtın, bunların hangisi sence en iyisidir? Bil ki, bu gibi meselelerde verilecek hüküm konunun hal ve şartlarına bağlıdır. Bana göre doğrusu -ki işin aslını Allah bilir- burada mutlak olarak evet veya hayır şeklinde cevap vermenin yanlışlığıdır. Şahıslara ve hallere göre hüküm vermek gerektir. Sülûka rağbet edenin durumu fevkalâde ciddîdir. En iyisi onu sûfîlerin yolu ile, yani ibâdetle meşgûl olup dünyadan alâkalarını kesmekle tatmin olmaya inandırmaktır. Zira kazanılmış (müktesep) ilimleri tahsil ederek kendi nefsi üzerinde devamlı hâkimiyet kurmak çok zor bir iştir, bunun için koca bir ömür ister. Gençlikte öğrenme taş üstüne yazı kazmak gibidir, ama ihtiyarı eğitmeye kalkmak da boşadır. Büyüklerden birine sormuşlur: İhtiyarın öğrenmesi için ne yapmalı? Cevap vermiş: Siyahı beyazlatmak için ne lâzımsa. Bundan şu netice çıkıyor ki, insanların pekçoğu için en iyi olanı, amel ile iştigâl etmek ve amel için lâzım olduğu miktarda ilim öğrenmektir. İnsanların çoğu ilk gençliklerinde bu işlerle meşgûl olmazlar. İnsan ilk gençliğinde kendi durumunu düşünürse, tabiatına ve zekâsına bakmalıdır. Eğer gâyet ince aklî hakikatleri kavramaya istidadı bulunmadığından emin olursa kendini

amel'e vermesi gerekir; nazarî ilimlerle uğraşması faydasızdır. Sözünü ettiğiniz kimselerin çoğunun durumu böyledir. Eğer zekî ve ilim yapabilecek kabiliyette ise, memlekette veya zamanında nazarî ilimler sâhasında eskileri taklid seviyesini aşmış müstakil düşünce sâhibi bir âlim bulunmazsa, onun için de amel yolu tercih olunur. Zira aklî ilimler muallimsiz öğrenilmez. Yalnız başına bir insanın oraya ulaşmaya kudreti yetmez, belki ancak nâdir hallerde ve uzun bir zaman sonra bu mümkün olabilir. Nitekim eğer tıp ilmi çok uzun bir zaman boyunca insanların ortak çabalarıyla tedvin edilip muntazam ve mükemmel bir hale konmamış olsaydı, en zekî bir insan bile, bütün hastalıklar şöyle dursun, bir tek hastalığın tedâvisini bulabilmek için uzun bir ömür tüketmek zorunda kalırdı. Üstelik "müstakil" ilim adamının her yerde çalışma imkânı bulamadığı da mâlûmdur. Neticede şu iki hal kalıyor ki , 1) Gençliğinde ilimleri öğrenmenin zarûretini gören, ilim tahsil etmeye müsâit bulunan ve gerçekten "müstakil" bir âlime rastlayan kimse pek nâdirdir. İlimlerin çoğunda görüldüğü gibi, bu karşılaşılanlar sırf ismen âlim olmayacak. Böyleleri taklitçi (otorite tâkip eden) kimselerdir; doktrinleri olduğu gibi veya onlarla birlikte herbirinin delîl ve izahlarını o doktrinlerin üstadları nasıl söylemişse olduğu gibi alırlar. Böyle körleri tâkip etmekte hiçbir fayda yoktur. 2) Yahut bir genç, ilim tâkip ederek gelişebilir. Parlak bir kafaya sâhiptir, çeşitli ilimlerle temâsa geldikten sonra hakikatlere ulaşabilir. Bu durumda bulunan bir şahıs her iki yola girmeye de müsâittir, ama onun için en iyisi tahsil yolunu tercih etmektir.

Bu kimse delile dayanan ilimlerde insan kabiliyetinin kavramaya muktedir olduğu ölçüde, çaba sarfederek ve eğitim görerek, ilim tahsil edecektir. Bu yoldaki engeller öncekiler tarafından atılmış bulunmaktadır; bu şahıs bütün imkânlarını kullandığı ve çeşitli ilimlerde iyice yetiştiği zaman artık insanlardan uzaklaşması, dünyaya sırt çevirmesi, kendini Allah'a vermesi ve beklemesi iyi olur. Belki bu yol öbür yolu seçenlere kapalı olan şeyleri ona açacaktır. İşte benim görüşüm budur. Ama doğrusunu ancak Allah bilir.

Kitâbü Mizâni'l-Amel. s. 43 ve devamı.
(Mısır, 1328. Şeyh Muhyiddin Sabri neşri)

İBNİ FARİD

Şaraba Övgü

Sevgiliyi anarak şarab içtik
Onunla sarhoş olduk, daha şarab yaradılmadan

Ayın öndördü onun kâsesiydi, kendi güneş, çevresinde bir hilâl
Nice yıldızlar parıldardı bir damla su karışsa

Râyihası olmasa ben meyhâneye nasıl yol bulurdum
Parlaklığı ise, zihnin onu temsiline imkân mı var?

Zaman ondan hiçbir şey bırakmadı, son bir damladan başka
Sanki onun kayboluşu insan aklının göğsüne gizlenmek gibi

Kabîlenin içinde onun adını ansan halk sarhoş olur
Ama ne bir suç işlemiş, ne edepsizlik etmişlerdir

Testilerin ta dibinden süzülüp gelmiştir o
Ama ondan geriye kalan sâdece bir ad

Birinin bir an için bile zihnine uğramış olsa
Sevinçle dolar baştanbaşa, hüznü kaybolur

Eğer dostlar onun testisi üstündeki mührü görseler
Daha içi..dekini tatmadan sarhoş olurlardı

Bir ölünün kabir toprağına serpilseydi ondan
Ruh bedene geri döner, canlanırdı ölü

Asmasının bittiği duvar gölgesine yatırsalardı hastayı
Ölümcül de olsa hastalık, hemen kurtulurdu

Onun içildiği meyhâneye götürseler kötürümü, yürürdü
Râyihasından söz edilse dilsiz dile gelirdi

Bir nefes kokusu şarka doğru esmiş olsa
Ta batıdaki burunsuz yeniden koku almaya başlardı

Onun kadehine dokunanın eli kızıla boyanır da
Elinde öyle bir yıldızla geceleyin yolunu şaşırmazdı

Doğuştan kör olan birine gizlice açılsaydı gözleri görür
Sağır onun şırıltısı ile yeniden işitirdi

Onun yetiştiği yere doğru bir kervan çıkarılsa
Ve aralarından birini yılan soksa, zehir boşa giderdi

Büyücü onun adının harflerini mecnûnun alnına yazsa
O harfler yetişirdi iyileştirmeye çılgını

O harfler bir ordunun sancağına yazılsa
O bayrağın altındaki herkes kendinden geçerdi

Safâ ehlinin hallerini doğru yola koyar
Ve kararını kaybedenler onun sâyesinde kendine gelir

Eli hiç cebine gitmeyen kimse onunla cömertliği öğrenir
Tahammül nedir bilmeyen, öfkelenince kendini tutmaya başlar

Kabîlenin en aptalı dudaklarını onun süzgecine bir dayasa
Şarab ona kendi kalitesinin özünden birşeyler verirdi

Bana "bize o şaraptan haber, çünkü sen iyi biliyorsun" diyorlar
Gerçekten, ben onun vasıfları hakkında birşeyler bilirim

Sâftır, ama su değil; hafiftir, ama hava değil
Parlaktır, ama ateş gibi değil; ruhtur, bedene girmiş değil

Onun sözü ezelde bütün varlıklardan önce edildi
Hiçbir şekil ve hiçbir dış iz bulunmadığı bir zamanda

Ve herşey onunla varlığa büründü, bir hikmetle ki
İdrâki kısır olandan gizlenmiştir gerçek

Aklım onun aşkiyle öyle karıştı ki ikisi
Birbirine karışıp bir oldu, ama bir bedenin öbürüne girmesi değil

Üzüm asması yok, şarap var, Âdem bana baba olduğu zaman
Asma var, şarap yok, asma bana anne olduğu zaman

Kabın inceliği gerçekte içindeki hakikatin inceliğidir
Ve içerdeki hakikatler kaplarla çoğalır

Araya ayrılık girdikten sonra, bütün yine birdir, ama
Ruhlarımız artık şarap, bedenlerimiz asma olmuştur

Ondan önce bir "önce" yok, ne de ondan sonra bir "sonra"
Bu şarab öyle ki, bütün sonraların öncesi

Onun yapıldığı üzüm daha zaman başlamadan sıkıldı
Ve babamız ondan sonra dünyaya geldiği halde o bir yetimdi

Övgücülerini onu övmeye sevkeden işte bu güzelliktir
Ve ne güzeldir onun için yazılan şiir de nesir de

Onu bilmeyen ismi anıldığı zaman sevinçten titrer
Tıpkı Na'mın sevgilisi onun adı geçince nasıl titrerse

"Sen onu içmekle günah işledin" dediler; yok, hayır
Benim içtiğim şey içilmemesi günâh olandı

Manastır halkının sıhhatine. Ne kadar sarhoş olmuşlardır
Ama onu içmiş değiller ki, sâdece heves ederler.

Ama ben, benim başım onunla daha doğmadan döndü
O sarhoşluk hep sürecek, kemiklerim çürüse bile

Onu sâf tut. Ama karıştırmak istersen
En kötüsü sevgilinin ağız suyuna sırt çevirmendir

Onu meyhânede ara; orada onun kendini göstermesine bak
Güzel ezgiler içinde, çünkü onunla müzik ne yüce ödüldür

Şarab hiçbir zaman hüzünle bir arada bulunmadı
Keder de tadlı müzikle hiç birlikte olmaz

Sana verdiği sarhoşluk bir an içindir, ama boş ver
Göreceksin, zaman senin emrinde bir köledir ancak

Ayık yaşayana bu dünyada mesele yok
Ayık ölen ise hikmete giden yolu hiç bulmayacak

Bırak kendi için ağlasın, hayâtı boşuna geçmiş
O şarabı az veya çok tadmadan giden

Kasîde-i Hamriyye

bütün eserleri

Erol Güngör

İslâm Tasavvufunun Meseleleri

İslâm, bir inanç sistemi ve hayat nizâmı olarak bütün dünyanın ilgisini çekmektedir. **"İslâmın Bugünkü Meseleleri"** adıyla neşrettiğimiz eserde yazar, bu meseleyi sosyal ilimci gözüyle incelemişti. Bu kitapta ise, aynı metodla tasavvuf meselelerini ele almaktadır. Günümüzde tasavvuf Türk aydınının zihnini ne bakımlardan meşgul etmektedir? Çağımızın tarih, felsefe, sosyoloji-psikoloji bilgileri hesaba katıldığında, tasavvuf üzerinde nasıl bir değerlendirme yapılabilir? Tasavvufî düşüncenin geleceği ne olabilir? Tasavvufun İslâm'daki yeri nedir? Tasavvufî düşünce İslâm'a yabancı doktrinlerden mi gelmiş, yoksa onun içinde mi teşekkül etmiştir? Tasavvufta dış tesirler varsa, bunlar nelerdir ve İslâm ile ne derece te'lif edilmiştir?...

"İslâm Tasavvufunun Meseleleri" bu soruları tarihî-sosyolojik açıdan incelemiş, akaid ve kelâm ile ilgili hükmü, o sahaların mütehassıslarına bırakmıştır.



ISBN 975-437-042-7

